

المركز القومي للترجمة

دانيال سبيك

مشكلة الشر

ترجمة: سارة السباعي

2976



تنبع أقوى الاعتراضات الفلسفية على الإيمان بالله من وجود الشر. فأشياء سيئة تحدث في العالم وليس من الواضح كيف ينسجم هذا مع وجود كائن كليّ القدرة وكليّ المحبة للبشر. ولذا فليس من الغريب أن فلاسفة قد صاغوا حججًا قوية لتأييد الإلحاد استناداً إلى وجود معاناة تبدو من الناحية الظاهرية غير مُبَرَّرة. وهذه الحجج تعبر عمّا نسميه بمشكلة الشر.

إن كتاب مشكلة الشر مدخل مثالي إلى النقاشات المعاصرة بشأن واحدة من المسائل المتواصلة الأكثر استحواذاً على الأذهان. إن الطلاب والباحثين سوف يجدون في هذا الكتاب، عند قراءته بمفرده أو إلى جانب المواد الأولية التي يغطيها تغطية بارعة، مصدراً رائعًا لفهم التحديات التي يطرحها الشر على الإيمان الديني.

مشكلة الشر

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2976
- مشكلة الشر
- دانيال سبيك
- سارة السباعى
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الأولى 2016

هذه ترجمة كتاب:
The Problem of Evil
By: Daniel Speak

First published in 2015 by Polity Press
This Edition is published by arrangement with Polity Press Ltd., Cambridge
صدر الكتاب بالإنجليزية فى دار نشر "بوليتى" بالمملكة المتحدة

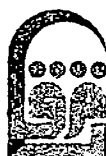
شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

دانيال سبيك

مشكلة الشر

ترجمة

سارة السباعي



القاهرة

2016

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

سبيك، دانيال
مشكلة الشر / تأليف: دانيال سبيك، ترجمة: سارة السباعى
ط١، القاهرة، المركز القومى للترجمة، ٢٠١٦
٢١٦ ص، ٢٤سم
١- الخير والشر
(أ) السباعى، سارة (مترجم)
(ج) العنـــوان ١١١,٨٤

رقم الإيداع : ٢٠٠٦٧ / ٢٠١٦
الترقيم الدولى : 4 -011-92-977-978
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

اعتمدنا، في ترجمتنا لهذا الكتاب، على الشروح الثمينة الواردة في:

The Cambridge Dictionary of Philosophy

General Editor

Robert Audi

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS,2015

سارة السباعي

إهداء

إلى زوجتي، لوري سبيك، التي يذكرني حبها وصداقتها
بأن الكلمة الأخيرة لن تكون للشر

شكر وعرفان

جزيل الشكر لإيما هاتشينسون من دار نشر بوليتي لرؤيتها الأولية، ومشورتها الحكيمة، وتشجيعها المستمر في كل مرحلة من مراحل هذا المشروع. يدين هذا الكتاب بالكثير للعديد من الطلبة الجامعيين والخريجين على حد سواء، والذين قمت بإعطائهم حلقات دراسية في موضوع مشكلة الشر على مدار السنوات القليلة الماضية. لقد تعلمت، على وجه الخصوص، من كاثرين براون، وكيرتز هولتزن، وديريك فون باراندي، وأليكس زامبرانو. كما قدّم مراجعان لم يصرِّح باسميهما في البداية لدى دار نشر بوليتي تعليقات بالغة الأهمية على مسودة الكتاب. أما رايموند فان أراجون بالأخص، الذي كان من الكرم بحيث خرج من خلف الستار، فقد قدم مساهمة جوهرية في الجودة الكلية للنص وأنقذني من بعض المواقف المحرجة - ومنها خلطي ما بين اسمَي نصير مؤثر لحماية البيئة من أجل الإنسان، ومدافع أشول في فريق كرة السلة هاوستون روكيتس. كما قرأ مانويل فارجاس النص كله وقدم اقتراحات رائعة على مدى قراءته. وأخص كاثرين براون بالشكر للمرة الثانية لتحرير الطبعة الرائع.

لقد كان من دواعي عظيم سروري العمل كزميل باحث زائر في مركز جامعة بيولا للفكر المسيحي خلال ربيع 2013، وأستاذ زائر في مركز جامعة روتجرز لفلسفة الدين خلال العام الدراسي 2013-2014. فقد منحت لي كلتا الفرصتين حرية كبيرة للعمل على هذا المشروع وفي الوقت نفسه أمدتاني بمصدر إلهام فلسفي يكاد يكون غير محدود. وأخيرًا، أود أن أشكر جامعة ليولا ماريماونت، و كلية بلارماين للفنون الحرة، وقسم الفلسفة بجامعة ليولا ماريماونت حيث سمح لي وقت التفرغ باستغلال فرص الزمالة المختلفة التي جعلت من كتابة هذا العمل متعة غامرة.

1
مشكلة (مشكلات) الشر

من الصعب أن نعلم مسبقًا أي نوع من المعاناة سيكون على الإنسان أن يكابد أو يختبر قبل أن تسيطر عليه مشكلة الشر. على أن الأشياء السيئة التي تحدث للأطفال تشكل بالفعل طريقة مضمونة لجذب انتباه معظم الناس. أستطيع القول أن حساسيتي الخاصة نحو ما تم عرضه في هذا الكتاب من قضايا قد اشتدت بشكل عميق بعدما رزقت بابن، وبالتالي، صرت مؤخرًا متفهمًا للهشاشة البريئة للأطفال. فقد أصبحت مهيئًا للشعور بعبء معاناتهم التي قد تبدو بلا منطق (ومن منا لم يشعر بهذا العبء؟)، حتى قبل مولد ابني. لكن بعد مولده، بدا أن إحساسي قد تعرض بشكل مؤلم للجو الصادم للواقع الأخلاقي. فالتقارير التي تتحدث عن الأطفال الجوعى أو الذين يتعرضون لإساءة المعاملة، وأولئك الذين أُجبروا على أن يصبحوا عبيدًا أو جنودًا، وحتى الأفلام الرائجة التي تصور أطفالًا تحت التهديد (وهم أطفال مزعومون أعلم سلفًا أنه سيتم إنقاذهم بشكل مزعوم في نهاية ساعتي المحنة)، كل هذه الأشياء أثقلت على نفسي بحمل جديد ومتزايد.

أظن أن هذا على الأقل هو جزء من السبب في أن التجربة التالية لاتزال تقفز فورًا إلى خاطري متى وجدت نفسي متأملًا في شرور العالم. فمنذ عقد أو نحو ذلك، عندما كان ابننا مايزال صغيرًا، اعتدنا أنا وزوجتي أن نتواجد سويًا وبانتظام (تقريبًا أسبوعيًا) مع مجموعة من أصدقائنا في بيت أحدنا. طعام قليل، أحاديث قصيرة، والأطفال بصحبة المربية وفي

العادة يكون مساءً جميلًا لنا جميعًا. لكن المرة الأخيرة التي اجتمعت فيها هذه المجموعة كانت مأساة لا تُنسى. فقد ذهبت إلى بيت مضيفتنا ماري قبل الآخرين بقليل، لأجد سيارتَي شرطة وماري في المقدمة، وقبل أن أضع سيارتِي في الموقف المخصص، بدا جليًا أن ماري كانت ذاهلةً تمامًا، واتضح أن سبب حالتها أن ابنها ذا الأعوام الأربعة قد غرق في مسبحهم الخلفي قبل وصولي بوقت قصير. يبدو أن الابن جوشوا إما أنه قد تسلق السور المنخفض الحامي للمسبح عن طريق بعض اللعب الأكبر التي كانت موجودة بمواجهته، أو أنه قد مر عبر البوابة التي تركها منظف المسبح مفتوحة من دون قصد حيث كان موجودًا في وقت سابق من هذا اليوم. وبمعنىً ما، لا يهم ماذا كان سبب السقوط. ففي كلتا الحالتين مات جوشوا، وسوف يبقى أحدهم شاعرًا بالذنب طوال حياته. في الحقيقة ربما كانت أفضل نتيجة أننا لم نتمكن قط من أن نحدد بدقة كيف وصل جوشوا إلى منطقة المسبح. ومع أن ماري ومنظف المسبح سوف يضطران إلى أن يتقاسما همَّ أن كلًا منهما قد يكون السبب، إلا أن أيًا منهما لن يتحمل عبء التيقن من أنه هو السبب بالفعل. نشكر الله على الرحمات الصغيرة.

لكن، قطعًا، هذه هي المسألة. فالرحمة تبدو صغيرة بشكل مثير للشفقة في هذا السياق. فعلى أي حال، يصعب للغاية زعزعة الشكِ في أنه كان يمكن بمنتهى السهولة، لكائن يتميز بالصفات والقوى التي تُنسَب عادة إلى الله، أن ينقذ جوشوا من الغرق. فنسيم خفيف لغلق البوابة أو إزاحة الشواية البلاستيكية بعيدًا عن السياج، كان كل ما تطلبه الأمر. إذا كان وضع الأفكار في الرؤوس أسهل على الله من أن يحرك أشياءً في العالم الكبير، فتذكرة صغيرة وخفيّة لكلٍ من ماري ومنظف المسبح كان بإمكانها أن تقوم بالمهمة بسهولة. ولهذا السبب، يكون باستطاعتنا أن

نفهم لماذا يمكن لماري (أو أي منا، نحن القادرين على التعاطف مع ألمها وخسارتها) أن تتساءل ما إذا كان الله موجودًا حقًا.

والآن، نحن مدركون لمشكلة الشر- مشكلة تشكلت من التوتر الواضح بين الالتزام الإيماني التقليدي من جهة، والإدراك الواعي لحالات المعاناة التي لا تحصى وتبدو غير مبررة من جهة أخرى. في الواقع، يمكن قراءة مجموعة التحديات الفلسفية للاعتقاد الإيماني التي سنستعرضها لاحقًا كصيغ مختلفة لموضوع قدمه ديفيد هيوم تحت اسم "أسئلة أبيقور القديمة":

> هل يريد [الله] أن يمنع الشر، لكنه لا يستطيع؟ لو صح ذلك فلن يكون كليّ القدرة. أم أنه يستطيع لكنه لا يريد؟ لو صح ذلك فلن يكون كليّ الخيرية. أم أنه قادر ويريد في آن واحد؟ فمن أين إذًا يجيء الشر؟ (1947،196)

من الواضح أن لهذه المشكلة تاريخًا طويلًا. فقد صادف المفكرون الآملون في أن يمنطقوا الاعتقاد الإيماني هذه المشكلة بشكل أو آخر. كان أبيقور يثير هذه المسألة سلفًا في القرن الرابع قبل الميلاد، وسخر لها القديس أوغسطين الكثير من طاقته الفلسفية قبل نحو ألف وخمسمائة عام. وفي القرون التي تلت أوغسطين بذل تقريبًا كل مفكر بارز بعض الجهد لصياغتها. يبدو إذًا أن لمشكلة الشر حقًا منطقيًا في أن تكون واحدة من أكثر المشكلات خلودًا في الفلسفة. ولكن، لأكن واضحًا، فهذا الكتاب لا يعد مقدمة تاريخية لمشكلة الشر، فلن أبذل أي جهد خاص لتتبع تاريخ المشكلة، أو تفسير أيّ من مراحلها المهمة التي تطورت قبل القرن العشرين، بدلًا من ذلك، سيكون هدفي هو إقحام القارئ في الجدل المعاصر الحي حول المشكلة آملًا في تمكينه من "اللحاق" بالنقاط الأساسية والملحة في الوقت الراهن.

ويجب أن أضيف أنني لا أدّعي عدم الاكتراث أو الحيادية فيما يتعلق بنتائج هذا الجدل. فهذا التقديم لمشكلة الشر المعاصرة قليل التعنت إلى حد ما، وهذا منعكس في كلٍّ من المحتوى الذي اخترت إبرازه، والاستنتاجات الأساسية التي أدفع القارئ لرسمها (مرة أخرى بشكل معتدل). ودعوني هنا أزيل أي غموض يخص الاستنتاجات التي أؤيدها. باختصار، سأذهب إلى أنه، بصرف النظر عن قوة الصياغات المختلفة لمشكلة الشر، **فإن الالتزام الإيماني يمكن رغم ذلك أن يكون عقلانيًا**. مع ملاحظة أن هذا لا يعني أن كل التزام إيماني هو في الحقيقة التزام عقلاني، أو أنه من غير العقلاني رسم استنتاج إلحادي أو لا أدَري مستمد من معطيات الشر، على نحو ما هو عليه. إن الادعاء الذي سأدافع عنه هو في الحقيقة ضعيف حتى لو وصل إلى تبرير بسيط للإيمان (حال نجحت في الدفاع عنه على نحو ملائم). ومع ذلك، فإنني أظن أن اتباع هذا المسلك في تناول المشكلة سيكون أكثر أمانة وأكثر احتمالية لتحصيل ثمرة الجدل، أي أكثر احتمالية لوضعك أنت أيها القارئ في موضع يسمح لك بأن تُقَدِّر طبيعة وشكل النقاشات الدائرة دون أن يكون عليك أن تبذل مجهودًا إضافيًا في التحليل النفسي لأجنداتي الخفية. وعلى أي حال، وبعدما أفصحت عن نواياي، أثق أنك الآن تستطيع بحث حججي واستنتاجاتي بقدر مناسب من التفحص. أتمنى أن يساعد هذا على رؤية ميولي الدينية والفلسفية بشكل واضح لا لبس فيه.

1.1 بنية المشكلة

بشكل عام جدًا، أشرنا إلى أن المشكلة التي نحن بصددها تنتج عن وجود توتر واضح بين التزامين – التزام إيماني من جهة، والتزام منطقي

بعض الشيء لوجود شر في العالم لا يمكن تجاهله، من الجهة الأخرى. ويجب علينا الآن أن نكون أكثر تحديدًا بشأن هذا التوتر.

فمشكلة الشر هي بالأحرى مشكلة بالنسبة للإيمان. بل هي مشكلة لأي رؤية تقوم على وجود خالق كليّ القدرة وكليّ الخيرية وحافظ للكون. هناك صيغ عديدة للإيمان: الإيمان المسيحي، والإيمان الإسلامي، والإيمان اليهودي، إلخ. إنها حقيقة سوسيولوجية أن فلسفة الدين المعاصرة يحركها الفكر المسيحي بشكل ساحق (ولا أعلم إن كان ذلك مثيرًا للاهتمام أو لا). إلا أننا سنتعامل مع هذا التركيز على الإيمان المسيحي باعتباره موضوعًا غير جوهري. فالمشكلة هي مشكلة فلسفية عامة تواجه كل أشكال الإيمان.

ولهذا سوف نحدد إطار المشكلة بوضوح من خلال ما يمكننا أن نطلق عليه "الإيمان العام" –حيث تلك الالتزامات مشتركة من زاوية تقاسم الديانات الأساسية في العالم لها.[1] وهذه الالتزامات ليست مثارًا للدهشة، إذ سبق أن ألمحت إليها.

المؤمن العام ملتزم بالفرضيات الآتية:

(1) الله موجود.

(2) الله كليّ القدرة (لا حدود للقوة الإلهية).

(3) الله كليّ المعرفة (لا حدود للعلم الإلهي).

(4) الله كليّ الخيرية (لا حدود للخيرية الإلهية).

(مع الوضع في الاعتبار أن تعبير "الله" يمكن فهمه كلقب توقيريّ لا ينطبق بشكل مناسب إلا على خالق الكون والقائم على حفظه، إن كان هذا الحفظ ضروريًا. إذًا هذا التعبير أكثر شبهًا بكلمة "ملكة" وأقل شبهًا بكلمة "إليزابيث". لذا "الله" ليس اسم علَم حيث أنه يعبر عن مكانة شرفية يستحقها أي كائن ينطبق عليه الشروط أيًا كان اسمه.[2])

لاحظ الآن أن المؤمن العام يسلِّم بأكثر من حقيقة وجود الله، بل يصر أيضًا على أن الله غير محدود القوة والمعرفة والخيرية. وتعتبر هذه الالتزامات الإضافية جوهرية، حيث ظهرت مشكلة الشر بناءً عليها. والفلسفات التي تفيد بوجود خالق للكون دون وجود التزامات تجاه هذا الكائن اللامتناهي العظمة، هي ببساطة ليست مضطرة لمواجهة هذه المشكلة في شكلها التام والمألوف لأسباب سنراها بعد قليل.

وبالإضافة إلى الفرضيات الأربعة السابقة، سنشدد أيضا على أن المؤمن العام يسلم بأن:

(5) الشر موجود.

من الواضح بجلاء ما يُفترَض أن يعنيه الشر في هذا السياق، وحديثنا العاديّ عن الشر لن يساعدنا كثيرًا. فلطالما ترمي لغتنا اليومية في الحديث عن الشر إلى انتقاء شيء سيء بشكل خاص. يمكننا أن نقول:" كذبه على زوجته كان سيئًا بما يكفي، لكنه خانها أيضًا مع أعز صديقاتها! فذلك كان شرًا محضًا"، أو:" نعم، لقد اقترفَت بعض الأخطاء الأخلاقية، لكنها ليست بشريرة ".إلا أنه فيما يتعلق بمشكلتنا، لا تنطبق كلمة " شر" على الأفعال الشائنة أو الصادمة أخلاقيًا بشكل خاص. فمشكلة الشر كما سنتناولها يمكن أيضًا تسميتها بمشكلة الأشياء السيئة،

لأن حدوث أي شيء أقل من جيد – بدءًا من السرقة البسيطة والإصابة بنزلات البرد وصولًا إلى الإبادة الجماعية الاستراتيجية وزلزال لشبونة – هو الذي يولد هذه المشكلة. فالفكرة هنا هي أن الفرضية (5) تؤكد شيئًا ليس بجديد بل واضح لمعظم الناس، وهو أن الأشياء السيئة تحدث في عالمنا. إن حدوث بعض الشرور المريعة يمكن أن يجعل المشكلة التي نواجهها على وجه التحديد صعبة التناول. ولكن فلننح هذا جانبًا الآن. فالمشكلة نفسها لا تخص هذه الشرور الأكثر شناعة لكنها تُعنَى بالأشياء السيئة بشكل عام.

بعد طرح الفرضيات (1)- (5) (الله موجود، وكليّ القدرة، والعلم، والخيرية، والشر موجود)، نستطيع الآن أن نجعل مشكلة الشر بالنسبة للإيمان العام أكثر وضوحًا، فالمشكلة أن هذه الفرضيات تبدو وكأنها في توتر فلسفي مع بعضها البعض، أي أن هناك أسبابًا تجعلك تظن أن تلك الفرضيات إمّا أنها لا يمكن أو من غير المحتمل أن تكون صحيحة سويًا. وكان السبيل الأساسي الذي اتبعه الفلاسفة لإبراز هذه الأسباب هو صياغة **حجج مؤيدة للإلحاد** مبنية على الفرضيات التي يقرها المؤمن العام. فالاستراتيجية العامة كانت، باختصار، هي محاولة إثبات أن الذي يسلِّم بالفرضيات (2)- (5) (الله كلي القدرة والعلم والخيرية والشر موجود)، لزم عليه أن يرفض الفرضية (1) (الله موجود) . ستكون صيغ الإلحاد الأكثر تأثيرًا بين الحجج المستمدة من وجود الشر هي الموضوعات المخصصة للفصول الثلاثة القادمة. ولكن رسمها سيساعدنا هنا بشكل مبدئي.

في الفصل الثاني سوف نتناول ما يطلق عليه بشكل عام الحجة المنطقية أو الاستنباطية المستمدة من وجود الشر. وطبقًا لهذه الحجة تعتبر

الفرضيات من (1)- (5) **غير متماسكة من الناحية المنطقية**. فمن المستحيل منطقيًا أن تكون جميع هذه الفرضيات صحيحة معًا. فمن يسلم بالفرضيات (2)- (5) مطالب بشكل عقلانيّ أن يتخلى عن التسليم بالفرضية (1). في الفصل الثالث، سننتقل إلى الحجة "البرهانية" أو "الاستقرائية" المستمدة من وجود الشر. وهنا لن يكون الادعاء بأن الفرضيات (1)- (5) لا يمكن بأي حال أن تكون صحيحة معًا، بل أن **من غير المحتمل** أن تكون صحيحة. وبحسب هذه الحجة، فإن من يسلم بالفرضيات (2)-(5) لا بد له أن يتخلى عن الفرضية (1)، ليس لأنه من المستحيل أن تكون الفرضية (1) صحيحة بل لأنه من غير المرجح أن تكون كذلك. في الفصل الرابع سنتحدث عمّا صار يُعرف بالحجة المستمدة من "الاحتجاب الإلهي". إذ تتذرع هذه الحجة بنوع معين من الشر يبدو أننا نجده بوفرة في العالم: وهو عدم الإيمان المعقول بوجود الله. والفكرة هنا هي أن الإله الخيّر كان لا بد له أن يحرص على أن يكون للبشر علاقة مع الله. ولكن العديد من الناس يبدو أنهم غير قادرين على أن يكونوا في علاقة مع الله لعدم استطاعتهم (رغم محاولاتهم المضنية) التسليم بأن مثل هذا الكائن موجود. ووفقًا لهذه الحجة، فإن من يسلم بالفرضيات (2)- (5) والادعاء بوجود أناس عقلاء لا يمكنهم الإيمان بالله، يجب أن يستنتج أن الفرضية (1) غير صحيحة.

الخلاصة، إذًا، أن مشكلة الشر، كما سنفسرها، هي مجموعة من الحجج القوية الأولية المؤيدة للإلحاد والتي ترتكز على التوتر الفلسفي بين الفرضيات الخمس التي تمثل خصائص الإيمان العام.

2.1 بنية الرد

بما أنه تمت صياغة مشكلة الشر كحجج محددة مؤيدة للإلحاد، فلا بد للردود الإيمانية أن تتعامل مع هذه الحجج. إلا أنه بحسب من تراه يتحمل الأعباء المختلفة للإثبات، توجد أكثر من طريقة للتعامل مع الحجة التي ترى أنها تؤدي إلى استنتاج خاطئ. وبالتفكير في هذه الأعباء الممكنة للإثبات، وفي نوعية الردود المحتملة لدى المؤمنين، سيكون بإمكاننا إدراك بعض الصيغ الخاصة ببنية الرد على مشكلة الشر.

لنفترض، على سبيل المثال، أنك اتُهمت بارتكاب جريمة خطيرة – سطو مسلح مثلًا. سيقوم الادعاء برفع دعوى ضدك مفادها أنك مذنب لدخولك متجرًا معينًا في وقت محدد واستخدامك بندقية لإجبار صاحب المتجر على إعطائك النقود. قد نقول أن ما تزعمه جهة الادعاء ينطوي على وجود توتر عميق بين مجموعة الفرضيات التي تصف الظروف الحقيقية وقت وقوع الجريمة، والتي تتضمن أيضًا فرضية أنك لم تقترف الجريمة. فلو كان الادعاء فقير البيان ويتميز بالتزام بائس وخانع تجاه اللغة الفلسفية، يمكنه عرض وجهة نظره بقوله أن الفرضيات العامة (المقبولة حتى **عندك** وأنت المتهم) تجعل من المستحيل أو من غير المحتمل بتاتًا (من غير المحتمل بما لا يدع مجالا لشك **معقول**) أن تكون بريئًا. وفي المحاكم الأمريكية الآن يجب أن يثبت الادعاء قضيته ليجعلك مذنبًا – حيث أنك تعتبر بريئًا حتى تثبت إدانتك – مما يعني أنه يمكن بسهولة إثبات براءتك بعد إظهار أن المدعي لم يثبت قضيته. فكل ما عليك فعله هو إظهار أن الحجة التي يقبلها الجميع لجعلك مذنبًا يمكن منطقيًا تصور أن مصيرها الفشل.

إلا أن بإمكانك أن تتخيل أنك تريد أكثر من مجرد التبرئة بموجب القانون. وربما تكون غير مكتف -لأسباب مختلفة تتعلق بمصالحك وتتعدى وضعك القانوني- بإظهارك أن الادعاء لم ينجح في إثبات كونك مذنبًا. فقد تريد بعد كل هذا تبرئة إيجابية تُثبت للناس قاطبة أنك بالفعل لم تسرق المتجر. ماذا يلزم لفعل ذلك؟ ليس من السهل القول بالضبط، لكن، على أقل تقدير، عليك أن تُظهِر (لكل من يهمك)، ليس فقط أن مظهر ذنبك كان مجرد مظهر وإنما يتعين عليك أن تبين كيف أنك بريء - أي أن تبين السبب في أن من المعقول تمامًا تصديق براءتك على الرغم من المظاهر.

إذًا فهاتان طريقتان مختلفتان للرد على حجة الادعاء أنك سرقت المتجر، وهما توازيان الطريقتين المختلفتين اللتين يمكن للمؤمنين أن يردوا بهما على حجج الملحدين المستمدة من وجود الشر. يمكن للمؤمن أن يرد بمحاولة إظهار أن ناكر اللاهوت (المؤيد لحجة الإلحاد) لم يثبت قضيته، ولذا سيصبح الالتزام الإيماني "بريئًا" - أي ليس مذنبًا بانعدام العقلانية. حال رد المؤمن باستخدام هذه الطريقة، يكون قد عرض ما أصبح يُدعَى "الدفاع". ولكن، مثلما كنت أنت في قضية السطو المسلح، ربما أراد المؤمن المزيد من الرد على مشكلة الشر. يمكن ألا يَقنَع المؤمن بالقرار غير الحاسم في عبارة "لم يتم إثباته" بالنسبة للإلحاد، ومرة أخرى ولأسباب مختلفة قد يرغب في الاستمرار ليعطي تبرئة إيجابية للإيمان في مواجهة الشر. فإذا حاول المؤمن تقديم تبرير إيجابي للإيمان، فهو يقدم عندئذ ما أصبح يطلق عليه **الثيوديسيا** أو علم دحض حجج المستدلين من وجود الشر في العالم على عدم وجود العناية الإلهية.

يمكننا أن نميز هذين النوعين من الردود على الحجج المستمدة من وجود الشر لتأييد الإلحاد بشكل أكثر دقة بالطرق الآتية :

- **الدفاع:** تُبين هذه الطريقة أن حجة محددة مستمدة من وجود الشر يمكن أن تفشل على المستوى المنطقيّ (أن الحجة لم تجعل من غير المنطقي أن نصدق أن مجموعة فرضيات المؤمن يمكن تحققها معًا)، بحيث توضح أنه قد تكون عند الله دوافع أخلاقية كافية للسماح بوجود الشرور التي تلتمسها الحجة.
- **الثيوديسيا:** تبين كيف يمكن للمؤمن احتواء الشرور التي تلجأ إليها حجة خاصة (أي كيف أن مجموعة الفرضيات الإيمانية يمكن منطقيًا تصور تحققها معًا). وهكذا تُظهر الثيوديسيا ماهية الأسباب الإلهية الكافية من الناحية الأخلاقية للسماح بالشرور التي تلجأ إليها الحجة – أي أنها تُظهر إلى أي حد يمكن التفكير في ماهية هذه الأسباب تفكيرًا منطقيًا.

3.1 خلاصة موجزة جدًا

قد يكون من المفهوم أن الدفاع، بشكل عام، أقل تطلبًا من الثيوديسيا إلى حد كبير. فرد حجة محددة مستمدة من وجود الشر هو أسهل بشكل واضح من بناء تبرير إيجابي لسماح الله بوجود كل تلك الشرور التي نجدها في العالم. ومن الجدير بالملاحظة أن النصيب الأكبر من ردي على مشكلات الشر المختلفة (خاصة في الفصول الثلاثة القادمة) سيتم عرضه بروح الدفاع بدلًا من روح الثيوديسيا. في الفصل الثاني، على سبيل المثال، سوف أستعرض وأدافع عن "دفاع الإرادة الحرة" (خاصة على نحو ما قام بتطويره آلفين بلانتينجا) وهذا للرد على مشكلة الشر المنطقية.

وسيحتوي الدفاع الذي سأستعرضه في الفصل الثالث، ردًا على مشكلة الشر البرهانية، على عدد من الشُعَب المستقلة (وإن كان من المحتمل أن تكون متعاضدة) وأهمها مناورة شكّية بارزة. فالمؤمن الشاك (الذي يستخدم هذه المناورة) ليس شاكًا فيما يخص الإيمان، ولكن فيما يتعلق بأحكام القيمة التي تؤجج مشكلة الشر البرهانية. فنحن طبقًا للإيمان الشكيّ (أو هكذا يجب أن نتوقع أنفسنا) ليس لدينا أدنى علم بماهية وجوه الخير التي ينشرها الله والشرور التي يتلافاها عن طريق السماح بحدوث شيء سيء بعينه. وإذا صح هذا، سيكون من الصعوبة بحال أن نطرح مشكلة الشر البرهانية بنجاح.

وسأنتقل في الفصل الرابع إلى مشكلة الاحتجاب الإلهي. وكما ذكرت سابقًا، تتمثل النقطة الرئيسية هنا في أن وجود أناس عقلانيين، والذين يبدو أنهم غير قادرين على الإيمان بوجود الله، يشكل نوعًا مميزًا من الشر يعمل بشكل واضح ضد وجود هذا الإله. سيكون دفاعي هنا مبنيًا على المناورات الدفاعية في الفصل الثالث ولكنه سيضيف أيضًا اعتبارًا آخرَ بشأن احتمال قيام علاقة مع الله دون الإيمان بأن الله موجود.

غير أننا يجب أن نسأل سؤالًا واحدًا من الطبيعي طرحه، وهو إذا ما كان الدفاع كافيًا. في الفصل الخامس إذًا، سوف نناقش مشروع الثيوديسيا بشكل مباشر، ونتساءل على وجه الخصوص (من بين أشياء عديدة) عمّا إذا كان بإمكان المؤمن أن يرتاح قانعًا دون مشروع كهذا شريطة امتلاكه دفاعًا مُفحمًا بالتأكيد. سوف أذهب (ربما بشكل لا يثير الدهشة) إلى أنه بقدر ما تكون الثيوديسيا مطلوبة في بعض الحالات، يظل الدفاع القويّ كافيًا مع ذلك لحماية العقلانية الأساسية للاعتقاد الإيماني.

وختامًا، في الفصل السادس، سوف أضع هذه الاعتبارات معًا لعرض استنتاجاتي النهائية (لكنها تظل مع ذلك أولية) حول العقلانية الأساسية للاعتقاد الإيماني. سوف أذهب في محاولة أخيرة لتعزيز هذه الاستنتاجات إلى أن للملحد مشكلة تخصه في أخذ الشر على محمل الجد، فلديه ما سأطلق عليه (مشكلة الشر العميق). كما سنعود للنظر في حدود"الإيمان العام" المجرد في التصدي لمشكلة الشر. وقد نكون أفرطنا في تقييد أنفسنا بسبب التزامنا بالتجرد من أي تقاليد دينية محددة، فربما كانت هناك موارد خاصة ضمن هذه التقاليد الدينية المحددة للتعامل مع مشكلة الشر. ومرة أخرى، الاستنتاج الشامل الذي سأحاول رسمه، ليس هو افتقار الحجج الإلحادية المستمدة من وجود الشر للقوة ولا هو أن المؤمن (سواء كان مؤمنًا عامًا أو خاصًا) يملك ردًا حاسمًا على تلك الحجج. بدلًا من ذلك، أتمنى فقط أن أوضح أنه حتى على الرغم من شدة تحدي الحجج الإلحادية المستمدة من وجود الشر، والتي تطورت خلال الجدل المعاصر، يمكن أن يظل الدفاع عن الالتزام الإيماني عقلانيًا. والأهم من ذلك، فيما يخص غرضنا هنا، فإنني أهدف إلى تركك في وضع يسمح لك بالدخول مباشرة إلى هذا الجدل الحيوي والمعاصر وأنت أكثر إستيعابًا لبنيته ومحتواه .

4.1 طرفا جاذبية الشر

قبل التطرق إلى التفاصيل في الفصول القادمة، دعوني ألفت انتباهكم إلى حقيقة كثيرًا ما نغفل عنها حول التجربة الإنسانية مع الشر. وهذه الحقيقة التي أسميها بهذا الاسم عامدًا، هي أن مواجهتنا للشر لا يبدو أنها تدفعنا بشكل موحد إلى عدم الإيمان. فبالطبع، حقيقيّ أن العديد من الناس قد تم اجتذابهم إلى عدم الإيمان كنتيجة لتأملهم العميق للشر والمعاناة، أو

تجربتهم المباشرة معهما. في الوقت نفسه، يجب ألا نتجاهل حقيقة أن العديد من الناس كذلك قد تم اجتذابهم إلى الاعتقاد الإيماني والالتزام الديني من خلال تجارب كهذه. ويعتبر ما يسمى ب"التحولات الخندقية" [التحولات إلى الإيمان نتيجة المرور بمحنة أو أزمة] مثالًا عامًا للاتجاه نحو الالتزام الديني الذي أثارته المواجهة مع الشر، لكن هذه الظاهرة واسعة الانتشار. فإزاء الشعور بالمعاناة أو الخطر أو اليأس، يجد الكثير من البشر أنفسهم يحاولون الالتجاء إلى كائن متعال، أحيانًا طلبًا للمساعدة، وأحيانًا أخرى التماسًا للراحة، وربما وبشكل أعمق، رغبة في الحصول على تفسير. كما يتضح أن عددًا لا يستهان به من أولئك الناس يبدو أنهم قد نجحوا في اكتشاف ما يلتمسونه بشكل كاف. الفكرة هنا أنه يبدو أن للشر قدرة على اجتذابنا في اتجاهين مختلفين. فمن ناحية، تُثير مواجهاتنا مع الشر شكوكنا بشكل طبيعي في أن كائنًا كليّ القدرة لا يمكن أن يسمح بهذه الشرور، وفي هذا المسار يقع الشك وعدم الإيمان. ومن ناحية أخري، يمكن لهذه المواجهات مع الشر أن تتسبب في إدراكنا لعمق محدوديتنا وشدة جهلنا وضعفنا الصادم. فرؤية الطابع الجذري لوجودنا الطارئ، ستثير، مرة أخرى وبشكل طبيعي تمامًا، توقًا إلى الاستناد إلى ضرورة تتجاوزنا بكامل قوة سلطتها التفسيرية المطلقة؛ وفي هذا المسار يكمن الإيمان والالتزام.

يمكننا أن نختار أمثلة على التأثير المزدوج للشر من عدد لا يُحصى من اللحظات في التاريخ الأدبي والثقافي.[3] إلا أن باستطاعتنا أن نرى مقارنة وتباينًا لكلا التأثيرين بشكل خاص ومضيء، يأتينا من عقل فيودور دوستويفسكي الخصب الوحيد، الذي استحوذت عليه مشكلة الشر بشكل شخصيّ.

في الواقع، هذا العرض الأدبي للمشكلة والذي يأتي على لسان إيفان كرامازوف، يُدّعى أنه أقوى ما تم سرده. في الفصل الرابع من **الإخوة كرامازوف**، نجد الأخ الأكبر إيفان، وهو دنيوي حاذق، يواجه الأخ الأصغر آليوشا، وهو راهب مبتدئ، بالحقائق القاسية عن شر القرن التاسع عشر. يصف إيفان سلسلة من "الأحداث الجارية" المريعة والتي تتضمن (وياللعجب!) سوء المعاملة الجسيم للأطفال. والقصة الأخيرة كانت لطفل يبلغ ثمانية أعوام تم اصطياده من أجل الرياضة، وقتله بواسطة الكلاب أمام أعين أمه تنفيذًا لأمر مالك أرض تملّكه الضيق. وبَعد نظر نافذ في تبريرات مختلفة لوجود هذه الأنواع من الشرور، والتي يمكن للشخص المتدين أن يسعى لعرضها، ينهي إيفان كلامه قائلًا:

وإذا كانت معاناة الأطفال تجري لتكوين القدر اللازم من المعاناة لشراء الحقيقة، إذن فإنني أجزم بأن كامل الحقيقة لا يستحق مثل هذا الثمن. في النهاية، لا أريد للأم أن تحتضن الجلّاد الذي سمح لكلابه أن تقطع طفلها إربًا، هي لا تجرؤ على مسامحته، فلتسامحه عما أصابها إن أرادت، دعها تسامح الجلاد عن معاناتها اللامحدودة كأم، لكنها لا تملك الحق في أن تعفو عما عاناه طفلها الذي تم تقطيعه، لا تجرؤ على مسامحة الجلاد حتى لو سامحه الطفل نفسه! وإذا كان الأمر كذلك، إذا كانا لا يجترآن على الغفران فأين السلام إذًا؟ هل هناك كائن في كل العالم يمكن أن يملك ويكون له حق العفو؟ أنا لا أريد السلام ،لأجل حُب الناس لا أريده، أريد أن أبقى مع المعاناة من غير مقابل. أفضل أن أظل مع معاناتي من غير مقابل، وسخطي غير المنطفئ، حتى لو كنت على خطأ. ثم إنهم وضعوا ثمنًا باهظًا للسلام، ونحن لا نطيق دفع مثل هذا الثمن الباهظ لنتمكن من الدخول. وأنا أسارع إلى رد التذكرة (1982،245).

الآن، إرجاع الشخص لتذكرته لا يشبه بالضرورة استنتاج أنه لا يوجد كائن مطلق الخيرية. فإيفان ادعى بشكل واضح أنه لن يفقد الثقة بوجود الله، بدلًا من ذلك يقدم نوعًا من الاحتجاج الدائم ضد الخطة الإلهية. ولايزال العديد من الناس يأخذون ادعاءات إيفان لوصف وتعزيز عدم الإيمان. فهم على أقل تقدير يمثلون نموذجًا عميقًا للانجذاب في اتجاه عدم الإيمان الذي نستشعره عندما نواجه الشر .

وعلى النقيض، قصة دوستويفسكي القصيرة: **حلم رجل مضحك**، والتي تم نشرها قبل **الإخوة كرامازوف** مباشرة، فهي ترسم صورة مختلفة لاستجابة الإنسان للشر. ففي هذه القصة القصيرة، نجد الرجل المضحك الذي دفعه إدراكه بخلو كل شيء من المعني إلى الانتحار. فإحساسه بانعدام المعنى كان عميقًا لدرجة أنه، بين أشياء أخرى، وجد نفسه عاجزًا تمامًا عن التصرف إزاء استجداء صادق ويائس لطفلة طلبًا لمساعدته عندما كان ذاهبًا إلى البيت لينهي حياته. في هذه الليلة، ليلة انتحاره المنتَظَر، غلبه النعاس ومعه مسدس في يده، كان هو الأداة التي اختارها للانتحار، وجاءه "حلم" غيَّر مجرى حياته. فقد رأى أنه لايزال حيًّا ومصوبًا المسدس تجاه قلبه (على الرغم من أنه كان قد قرر إطلاق النار على رأسه) وشد الزناد. صحى من هذا "الموت" وهو مدفون داخل تابوت. في النهاية فتح "كائن داكن" القبر وحمل الرجل إلى الفضاء. ووسط حيرته وخوفه، بدأ الرجل في إدراك أنه يتم اقتياده إلى أرض أخرى، إلى شيء أشبه بنسخة مقلدة أو نظيرة لأرضنا. وفي هذه الأرض الأخرى، وجد الرجل أن سكانها بشر مثلنا في حالة يمكن أن يطلق عليها اللاهوتيون "حالة ما قبل السقوط" . فهم مرحون، وودودون، وبسطاء. عاش بين هؤلاء الناس أصحاب الجمال والبهجة، وبطرق مختلفة تخلّق بطباعهم، وشارك في تحققهم.

لكن الحلم ينتهي بأن يصبح الرجل المضحك مصدر فسادهم، وسبب سقوطهم، فقد جلب معه من كوكبنا ظلمة في روحه كان يصعب حجبها عنهم، ونتيجة لذلك، أُجبِر على مشاهدة بذرة ذنبه وهي تُزهر وتنتج ثمرتها المرّة في تدمير براءة وسعادة هذه البشرية. فعلى مدار آلاف السنين التي شهدها الرجل، كان الجهاز الكامل لأفعال الشر يأخذ موقعه: الكذب والطمع والغيرة والاستعباد والظلم، وكل نوع يمكن تخيله من الشر. وبرؤيته للصورة الكاملة للمعاناة التي أحدثها الشر أمام ناظريه، وصل الرجل المضحك لهذه النتيجة:

وآأسفاه! لقد أحببت الألم والعذاب دائمًا، أحببتهما لنفسي، لنفسي فحسب، أمّا لأجلهم فقد بكيت ورثيت. ورحت أبسط يدي نحوهم مُدينًا نفسي، لاعنًا ومحتقرًا إياها حتى الهذيان، قلت لهم إن كل هذا إنما صنعته أنا، أنا وحدي، وأنا الذي حملت إليهم الفساد، والعدوى والكذب وتضرعت إليهم كي يصلبوني وعلّمتهم كيف يصنعون الصليب. لم أكن من القوة بالمقدار الذي يجعلني أقتل نفسي، لكنني أردت أن أحمل عذاباتهم جميعًا، وكنت أتحرّق للألم والعذاب، وأتمنى أن يُسفح دمي حتى آخر قطرة في سبيل ذلك، ولكنهم ما زادوا عن الضحك مما أفعله، ثم اعتبروني مجنونًا مجذوبًا في النهاية، واعترفوا لي قائلين أنهم حصلوا على ما تمنوّه فحسب، وأن كل ما هو موجود الآن، ما كان بالإمكان إلا أن يوجد. في النهاية أعلنوا أنني أصبحت خطرًا عليهم، وسيحبسونني في بيت المجانين، إن لم أصمت. عندها نفذ الحزن إلى نفسي بصورة شديدة، أحسست أن قلبي جراءها قد انقبض بقوة، وأنني أموت.وعندها، في تلك اللحظة صحوت من النوم.

كانت استجابة الرجل تجاه حلمه مثيرة للاهتمام بشكل خاص.

حين وقفت واستعدت رشدي لاحظت مسدسي المحشو الجاهز فأبعدته جانبًا بسرعة. آه..الحياة الآن..الحياة! رفعت يدي مبتهلًا للحقيقة الأبدية، بل باكيًا باكيًا باندفاع شديد لا حدود له، رفع وجودي كله، عليّ أن أحيا. ولِّبشّر!آه، حول التبشير حسمت موقفي في اللحظة نفسها، وبالطبع حتى نهاية حياتي! سأنطلق مبشرًا، وأريد أن أبشر . لكن بماذا؟ "بالحقيقة!"، فقد رأيتها، رأيتها بعينيّ، رأيت مجدها كله! (17-316) (ترجمة د.ثائر زين الدين عن الروسية).

أتمنى أن يكون واضحًا، الاختلاف الشديد لهذه الاستجابة لفظائع الشر عن الاستجابة التي أسندها دوستويفسكي إلى إيفان كرامازوف. إذ يبدو أن إيفان يعتبر الشر بشكل أساسي خطأ الله. ونتيجة لذلك طلب إرجاع تذكرته. لكن الرجل المضحك رأى الشر – والموضوع هنا دقيق جزئيًا أو حتى بشكل كبير– مسألة تخص إرادته الذاتية، فالمشكلة ليست مع الله بل مع ذاته، مع قلبه الإنساني، حيث أنه ليس مستعدًا فقط للإبقاء على التذكرة، ولكن أيضًا للانشغال بالعمل الواعد المتمثل في مساعدة الناس من أجل الاهتداء إلى الطريقة التي يمكن من خلالها مواجهة المعاناة أو إزالتها من العالم.

ولكي أكون واضحًا، لم أستشهد بهذه الوقائع المأخوذة من دوستويفسكي من أجل إثبات موقف بعينه في السجال حول مشكلة الشر. فعلى سبيل المثال، أنا لا أعتقد أن رجل دوستويفسكي المضحك قد أجاب على إعتراض إيفان.[4] فبقدر الحجة التي طرحها إيفان، لم يعرض الرجل المضحك بشكل واضح أيًا من الثيوديسيا أو الدفاع. والمغزى من لفت انتباهنا لهذه الصور الأدبية، مرة أخرى، هو إظهار دافعين مختلفين للاستجابة لحقائق الشر يمكن أن نجدهما داخل أنفسنا. وبسبب كل ما ذكرته، يمكن في النهاية أن تكون إحدى هاتين الاستجابتين أكثر عقلانية

بطبيعتها من الأخرى، وربما يتضح أن الاثنتين غير متماسكتين وغير مناسبتين، فهذه الروايات لا يمكن أن تحل الجدل الفلسفي ، وعلى الرغم من ذلك، أتمنى بالفعل أن يسمح لنا تأمل هذه الحالات، وتأمل طرفي انجذاب الشر، بتأطير الجدل المعاصر حول مشكلة الشر بشكل أكثر وضوحًا وإنصافًا، وأيضًا أكثر حساسية لما يمكن أن يدفع المحاورين في أي الاتجاهين.

5.1 تحذير أنفسنا

دعوني أنهي هذا الفصل بتحذير – لكم ولي على حد سواء. فقبل بضع سنوات كنت أقوم بتدريس مادة المقدمة في الفلسفة لمجموعة صغيرة من الطلاب المتفوقين مبكري النضوج، وكانوا أذكياءً، ومهتمين، وملتزمين فضلًا عن أنهم مستعدون للحاق بالمناهج التحاورية والاستكشافية لهذا المجال المعرفي. كنا نختار موضوعات مختلفة في فلسفة الدين كموضوعات لنقاشنا، وكنا قد استطلعنا النقاش في موضوع "الإيمان والعقل"، وطرحنا السلبيات والإيجابيات للحجج الإيمانية التقليدية، واحتمالات وجود تبريرات غير برهانية للاعتقاد الديني حين انتقلنا للحديث عن مشكلة الشر. اُفتتن الطلاب جميعًا بلا استثناء بهذه المشكلة، وبدأوا في العمل على حل هذا اللغز الفكري بحماسة ومهارة مزدهرة. وعندما انتهت هذه الدورة الدراسية، كانت السعادة تغمرني بالنقاش الفلسفي الذي دار. فقد استوعبوا الحجة الرئيسية التي سلطنا عليها الضوء، وأخضعوها للفحص الدقيق والجاد، فكانوا يطوّرون فطنتهم الفلسفية بشكل واضح. في الحقيقة، (وباعتباري أستاذًا في الفلسفة) لم يكن هناك المزيد لأطمح به منهم خلال هذه الدورة الدراسية.

وبعد انتهاء الدورة بقليل، وبينما كنت لاأزال أتمتع بوهج ما حققته من نجاح فكري، سمعت طَرقًا على باب مكتبي، واحدة من الطلاب المتفوقين في الفصل، فتاة جادة ومفكرة بشكل خاص، استطاعت أن تميز نفسها من خلال ذكائها وحساسيتها. كانت تود التحدث بشكل أوسع عن "مشكلة الشر" التي عرضناها في الفصل والتي ستكون في جدولنا خلال الدورات الدراسية القليلة القادمة، وبينما كنت غارقًا في تجربة فكرية مجردة أخرى، استوقفتني قليلًا باحتكاكها الملموس بالشر. فهذه الفتاة التي كانت تتعطش بصدق لأن تصبح ذات اعتقاد ديني، بدأت في وصف معركة أبيها المستمرة مع مرض التصلب الجانبي الضموري (أو كما يطلق عليه مرض لو جرهيج). فبعد أن كان هذا الشخص نشيطًا ومفعمًا بالإيمان وأبًا وزوجًا رائعًا، أصبح فاقدًا لأي سيطرة على عضلات جسده. فبعد أن تدهورت الخلايا العصبية الحركية في الدماغ والعمود الفقري، أصبح أسيرا داخل جسمه، لا يستطيع استخدامه، ولا يقدر على التعامل مع محيطه، أو إطعام نفسه، أو حتى التعبير عن نفسه. حتى وقت حديثنا، كانت طالبتي هي آخر شخص بإمكانه فهم الخطاب المتعَب والمتثاقل لوالدها؛ ولهذا قضت وقتًا طويلًا لترجمة ما يقوله لبقية العائلة. وكانت تعلم أنها أيضًا، وفي وقت قريب، ستعجز عن فهم محاولاته للتواصل. سيكون قريبًا محبوسًا في صمت داخل قلعة وعيه. كانت تخاف على والدها في هذا الشأن بشكل مفهوم. وإضافة إلى مأساة معاناة والدها، ومشاركتها غير المباشرة في هذه المأساة، كانت مضطرة أيضًا، وهو ما أفصحت عنه بحذر، إلى مواجهة استجاباتها المخزية لهذه المأساة. فقد وجدت نفسها منهكة من المتطلبات المستمرة لحالة والدها، بل كانت منزعجة منه – ولماذا؟ لإصابته بهذا المرض؟ لكونه عاجزًا عن إطعام نفسه؟ لأنه لا يقدر على أن يجعل نفسه مفهومًا؟ لأنه صبَّ

ظلًا قاتمًا على حياتها الواعدة؟ وقد أكدت أنها كانت تعلم أن كل ذلك كان أنانيًا ومحيرًا. لكن ما لا شك فيه أن حياة والدها كانت تؤول إلى جحيم معيش، وكانت بشكل ما تشعر بالانطفاء بسببها. وحتى حينما أتذكر هذا الحديث الآن مازلت أتأثر بالألم العميق والممض للموقف ككل.

تحذيري، إذًا، هو من عدم الخلط بين مشكلات الشر الفلسفية (التحديات الفكرية الحقيقية والقوية المعروفة، والتي هي موضوع هذا الكتاب) و ما يمكن أن نطلق عليه مشكلة الشر الشخصية. فالمشكلات الفلسفية تضعنا أمام أسئلة حول كيفية التفكير بشكل متماسك في العلاقة بين الله والشر. أمّا المشكلة الشخصية، على النقيض من ذلك، فهي مسألة تتعلق بكيفية التعايش معها، كيف نتصدى لها ونواصل الحياة، وهذا في حياتنا الخاصة و بشكل أعم في العالم كله. فهناك مخاطر مختلفة نواجهها عند التعامل مع هاتين المجموعتين من المسائل بشكل مُجتمِع، ليس أقلها أنه ما من أحد يواجه مجموعة منها من شأنه الارتياح مطلقًا للإجابات التي تتعامل مع المجموعة الأخرى.

ما كانت تحتاجه طالبتي الحساسة حينما أتت إلى مكتبي لم يكن (أو على الأقل لم يكن مجرد) مجموعة صارمة من المقولات اللازمة للتفكير وسط التوترات الفلسفية الموجودة بين الادعاءات التي يؤيدها المؤمنون، بل أفترض أنها كانت بحاجة إلى التعاطف والدعم والتفهم. ما نستطيع أن نقدمه للشخص الذي يواجه مشكلة الشر الشخصية يجب أن يكون ملموسًا، ومتأثرًا بالسياق، لأن المشكلة ذاتها ملموسة وسياقية بشكل مؤلم. هذا الألم نفسه الماثل أمامنا (سواء أكان يخصنا أو يخص شخصًا آخر) هو ما نواجهه: فنحن لا نواجه مفهومًا مجردًا للشر ولا لحظة تاريخية نقية. لذا، أيًا كان الدعم الذي يمكن أن نقدمه، يجب أن يكون من

النوع الذي نعرضه بدون أي تفسيرات جازمة خاصة لوجود الشر أو لتوافقه مع الخيرية الأساسية لله. بعبارة أخرى، لن تكون الفلسفة معينا في هذه الحالة. بدلًا من ذلك، يمكن معالجة مشكلة الشر الشخصية بشكل جيد عن طريق الاستماع، والإمداد بالنصيحة، والمساعدة على تحمل العبء، ورواية تجربتنا مع الشر، والاستشهاد بقصص الآخرين والصلاة (اذا كنت مقتنعًا بذلك). أي، ومرة أخرى، إنه خطأ عام وخطير أن نرد على مشكلة الشر الشخصية بالفلسفة.[5]

ومن دون التمييز بين هاتين المشكلتين، يمكن أن نقع في فخ عرض الحجج الفلسفية، في حين كان يجب علينا بدلًا من ذلك، أن نقدم الاحتضان. وبالمثل، يمكن أن نقع في الخطأ المعاكس، وهو الإخفاق في النقاش بشكل منطقي حينما يتطلب الأمر المنطق الدقيق، ربما لأننا فهمنا بشكل خاطئ أن من نحاوره بحاجة إلى دعم عاطفي بدلًا من الدعم الفكري. ورأيي الشخصي أن نسبة كبيرة من الإخفاق في مشروع الثيوديسيا المعاصر، والاستخفاف به، ترجع إلى الفشل العام في مراعاة الاختلاف هنا. ومثلما سنرى بشكل مفصل في الفصل الخامس، قدم عدد من المفكرين المعاصرين شكاوى أخلاقية حول مجرد فكرة محاولة تبرير سماح الله بالشرور التي نجدها في العالم. هناك شيء غير مناسب أخلاقيًا، كما يدعي هؤلاء المنظرون، في مجرد محاولة تطوير الثيوديسيا. أقدر وجهة النظر هذه بشكل كامل بقدر ما تكون مشكلة الشر مشكلة شخصية. فتقديم الثيوديسيا لشخص لا يطلب إلا التعامل مع حياته التي تشوهت بالشر، من الأرجح أنه سيزيد من معاناته. أمّا إذا كانت المشكلات التي يتم تناولها هى مشكلات الشر الفلسفية، إذًا، فمن المستبعد تمامًا أن تكون الثيوديسيا غير ملائمة أخلاقيًا.(مرة أخري هذه نقطة سأطورها في الفصل الخامس).

وتتمثل نتيجة طبيعية لتحذيري، في أنه لا يجب للقاريء أن يتوقع أن الإجابات المرضية على المشاكل الفلسفية للشر ستمحو المعاناة أو حتى ستجعل تحملها أسهل.[6] فبالنسبة لبعض الناس، يؤدي تخفيف حدة التوتر الفلسفي إلى تخفيف العبء الشخصي أيضًا، غير أنه لا يوجد ارتباط ضروري هنا. النقطة العملية هي أننا لا يجب أن نقيّم نجاح الردود المختلفة على المشكلات الفلسفية للشر بمدى نجاح هذه الردود في مساعدتنا على التعامل بشكل أفضل مع معاناتنا الإنسانية الملموسة. فالتعامل مع المعاناة الإنسانية الملموسة شيء، والتعامل مع التوتر الفكري الذي تخلقه هذه المعاناة الإنسانية في بعض الجوانب شيء آخر.

لا أزال ممتنًا للحديث الذي بدأته معي طالبتي في اليوم التالي للدورة الدراسية، فقد تأثرت بشدة بهذا الحديث، والذي تطلب مني التحول من فيلسوف إلى صديق، و كان تأثيره ممتدًا. والواقع أن استعادتي لهذا الحديث ظلت تذكرني ليس فقط بالفرق بين مشكلات الشر الفلسفية والشخصية، بل أيضًا بحقيقة أننا لا نصنع تفلسفنا في فراغ. ورغم أنني أوصي بفصل هاتين المجموعتين من المشاكل على حدة في تفكيرنا، إلا أنهما تتشابكان داخل كل واحد منا. تذكّر إذًا أنه على الرغم من أنني سأحاول الذهاب إلي أن الاعتقاد الإيماني يمكن أن يظل منطقيًا حتى مع رؤية الصورة الكاملة لحقائق الشر، فإنني سأبذل قصارى جهدي لعدم التقليل من هذه الحقائق حيث يمكن أن يكون مغريًا في بعض الأحيان أن أفعل ذلك من زاوية بيانية. ونحن مدينون على الأقل لكل أولئك الذين يعانون بهذا القدر.

2
المشكلة المنطقية

تحديد اللحظة الأولى لما هو "معاصر" في أي مجال من المجالات ينطوي بشكل حتمي على قدر معين من التعسف. ومع ذلك، لن يكون التعامل مع بحث جون ليزلي ماكي المنشور في عام 1955 تحت عنوان "الشر والقدرة الكلية" باعتباره الطلقة الأولى في الجدل المعاصر حول مشكلة الشر متعسفًا بشكل كامل.

من الواضح، وكما أكدت سابقًا، أن الشر كان يُعتبر مشكلة بالنسبة للالتزام الإيماني منذ العصور الفلسفية السحيقة. لكن نقاش ماكي قدم بنية جدلية مميزة في هذا الجدل. أي أن ماكي، كما سنرى، صاغ شكواه بشكل واضح كحجة ضد ادعاء وجود الله. وعلى النقيض من ذلك، وبينما قدم تاريخ النقاش الشر كموضوع له أثره على مسألة عقلانية الاعتقاد الديني، كان هذا الجانب من المشكلة واقعًا، غالبًا، في فخ مشكلة أخرى ذات صلة، ولكنها مختلفة، وهي مشكلة **التفسير**. وكمثال على ذلك، غالبًا ما يتعامل لايبنتز، في كتابه **ثيوديسيا**، مع المشكلة بوصفها، أساسًا، مشكلة متعلقة بكيفية تبرير المؤمن لوجود الشر، بدلًا من كونها تعبيرًا عن قلق من عدم وجود الله. وبالمثل، أظن أن هذا ينطبق أيضًا على معالجة هيوم للموضوع في كتابه **محاورات حول الدين الطبيعي**.[1] وقبل حجة ماكي المتحدية، لم يُؤخذ وجود الشر على أنه اعتبار يؤيد الإلحاد، بل أُخذ بشكل أكثر شيوعًا على أنه مصدر لوجود فجوة تفسيرية يتحتم على المؤمن أن يحاول إمّا ملئها أو تعليلها. وبالنظر إلى المشكلة

بهذه الطريقة، نجد أنها كامنة في الإيمان بشكل أساسي، وفشل الإيمان في معالجة هذه المشكلة بشكل مرض قد يشكل مبررًا إضافيًا لدعوة اللاهوتيين وفلاسفة الدين إلى استكمال عملهم في عرض النظرة الإيمانية بتماسك مقبول لمعتنقيها. ومثل عقيدة التثليث أو مجموعة المسائل المتعلقة بالعلم الإلهي المسبق، ربما شكلت مشكلة الشر مشروعًا لاهوتيًا بدلًا من أن تشكل تحديًا عميقًا لوجود الله. وقد قامت حجة ماكـــي وتأثيرها العميق بتغيير كل هذا بشكل حاسم، وجعلت من المستحيل على فلاسفة الدين التعامل مع وجود الشر باعتباره مجرد مشكلة تفسيرية تخص وجهة النظر الدينية. ولتحقيق هذا، وضعت حجة ماكي برنامج المناقشة الفلسفية لمشكلة الشر، وهي المناقشة التي تلت ذلك في العقود اللاحقة.

1.2 حجة ماكي

تكمن الجاذبية الأولية والقوة الراسخة المُمَيزة لحجة ماكي في جرأتها ووضوحها. ففيما يخص جرأتها الرائعة، وضع ماكي حجته كبديل أقوى للاستراتيجية الإلحادية التقليدية في مهاجمة الحجج الإيمانية المألوفة. فهو يلاحظ أن مشكلة الاستراتيجية التقليدية أنه يمكن للمؤمن من خلالها أن يقبل مبدئيًا المجموعة الكاملة من الشكايات المتعلقة بمختلف الحجج المطروحة لتأييد وجود الله دون أن يكون مُطالبًا عقلانيًا بالتخلي عن الاعتقاد الإيماني. وهو يعتقد أن الحجة التي يعرضها بإمكانها أن تكون أكثر حسمًا من الاستراتيجية التقليدية.

يبدأ ماكي على هذا النحو:

تم انتقاد الحجج التقليدية المؤيدة لوجود الله بشكل شامل بما يكفي من قبل الفلاسفة. لكن اللاهوتي يمكنه قبول هذا النقد، إذا أراد. ويمكنه أن يعترف بعدم إمكان تقديم برهان عقلاني على وجود الله. ويمكنه أن يحتفظ بكل ما هو ضروري لتدعيم موقفه عن طريق التمسك بأنه يمكن معرفة الله بطريقة أخري غير عقلانية. على أنني أعتقد أن مشكلة الشر التقليدية تفتح المجال للمزيد من النقد. هنا يمكن إثبات أن المعتقدات الدينية لا تفتقر فقط إلى الدعم المنطقي ولكنها غير عقلانية بشكل مثبت، وأن الأجزاء العديدة للعقائد اللاهوتية الرئيسية متعارضة بعضها مع البعض. بالتالي، لا يمكن للاهوتي الحفاظ على موقفه ككل إلا بواسطة نبذ المنطق نبذًا أكثر تطرفًا مما في الحالة السابقة. فالآن يجب أن يكون مهيئًا ليس فقط لتصديق ما لا يمكن إثباته، ولكن لتصديق ما يمكن دحضه من بين المعتقدات الأخرى التي يعتنقها أيضًا.(1955، 25)

يجب ألّا نستهين بهذه الجرأة، فماكي يعتزم أن يقدم حجة ستجعل الاعتقاد الإيماني "غير عقلاني بشكل مثبت" بالكشف عن الانعدام الأساسي لتماسكه. إذا نجح ماكي، سيكون الاعتقاد الإيماني أسوأ من الإيمان بوجود ذي القدم الكبيرة أو وحش بحيرة لوخ نس: فرغم أنه لا يوجد، للأسف، دليل دامغ على وجود مثل هذين الكائنين اللذين لا وجود لاتفاق بشأنهما، فإن الفكرة التي تتعلق بأيهما لا تنطوي، على الأقل، على أي انعدام للتماسك المفاهيمي. سيكون الاعتقاد الإيماني بالأحرى مثل التصديق بوجود مربعات مستديرة، أو وجود شيئين يساويان شيئًا ثالثًا من دون أن يكون أحدهما مساويًا للآخر. نحن لا نرفض هذه الأشياء استنادًا إلى حجج برهانية، بل لأن عدم رفضها يعني قبول التناقضات. بمنطق ماكي إذًا لا ترتقي أطروحة وجود الله كثيرًا إلى مستوى أن تكون موضوعًا مناسبًا يستحق البرهنة: فالشوباكابرا أولى بذلك.[2]

لكن الجرأة ليست هي الميزة الوحيدة لحجة ماكي. فهي أيضًا حجة واضحة بشكل رائع. فما أكده ماكي هو أن مشكلة الشر، كما يراها، مشكلة منطقية (بالتالي عادة ما يُعطى هذا العنوان لحجته).[3] فهي مشكلة تخص العلاقات المنطقية بين الأشياء التي يدعي المؤمن الإيمان بها.

> هذه هي المشكلة في أبسط أشكالها: الله كليّ القدرة، الله كليّ الخيرية، ومع هذا فالشر موجود. يبدو أن هناك تناقضًا بين الفرضيات الثلاث، فلو صحت أي اثنتين منها ستكون الثالثة باطلة. لكن ثلاثتها تشكل، في الوقت نفسه، أجزاءً أساسية في معظم المواقف اللاهوتية: يبدو أنه لا بد للّاهوتي أن يتمسك بالفرضيات الثلاث معًا دون أن يكون قادرًا على التمسك المنسجم بها (1955، 25)

إن الجهد المطلوب لإبراز هذا التناقض الواضح هو روح مشكلة الشر المنطقية وروح حجة ماكي. ويبدو أن الفكرة الحدسية تتبع أسئلة أبيقور التي رأيناها سابقًا. فإذا كان الله موجودًا، وكليّ القدرة، إذًا لكان قادرًا على خلق عالم خالٍ من الشر. وبالتالي، فإن حقيقة وجود الشر في العالم تتعارض منطقيًا مع وجود إله كليّ القدرة والخيرية.[4]

إلا أن ماكي يعترف بأن هذه الفكرة الحدسية تحتاج إلى بعض التفصيل. فهو يعترف بأن وجود الله وكلّية قدرته وخيريته لا تستلزم عدم وجود الشر بشكل حازم. بعبارة أخرى، كان على ماكي بذل القليل من الجهد لإظهار أن هناك تناقضًا أساسيًا في مجموعة الفرضيات التي يسلم بها المؤمن. ولذلك يقترح ماكي (أو يستدعي) فرضيتين إضافيتين: واحدة تخص الخيرية والأخرى تخص القدرة. ففرضية الخيرية هي أن الشيء الخيّر يقضي على الشر بقدر ما يستطيع. وفرضية القدرة هي أنه لا توجد حدود لما يمكن أن يفعله الشيء كليّ القدرة. ويرى ماكي أنه إذا

أخذنا الفرضيتين معًا سيكون هناك تناقض على وشك الحدوث. ولرؤية التناقض المفترض رؤية جازمة، تصاغ حجة ماكي بوصفها برهنة على بطلان قضية ما ببيان تناقض ما يترتب عليها من الناحية المنطقية (برهنة القضية باثبات فساد نقيضها). هكذا، نجد أن ماكي مقتنع بأن الفرضيات الخمس الآتية:

(1') الله موجود.

(2') الله كليّ القدرة.

(3') لا توجد حدود لما يمكن أن يفعله الكائن كليّ القدرة.

(4') الله كليّ الخيرية .

(5') الكائن كليّ الخيرية يقضي على الشر بقدر ما يستطيع.

تستتبع معًا أن :

(6') الشر غيرُ موجود.

لكن الفرضية (6') هي **المنافية للمنطق**، فهي غير صحيحة بوضوح، والواقع أنَ المؤمن نفسه سيصر على عدم صحتها. وبما أن الفرضية (6') باطلة، فإن الادعاءات من (1') إلى (5') لا يمكن أن تكون صحيحة معًا حيث أنها تستتبع باطلًا واضحًا. أي أن مجموعة الادعاءات لا بد وأن تكون متناقضة منطقيًا. بقدر ما يقبل المؤمن الادعاءات الستة، يبدو أيضًا أنه يقبل التناقض. وهذا بالقطع هو المأخذ الأكثر إدانة الذي قد يستجمعه فيلسوف ضد رؤية معينة.

بعد محاولة توضيح التناقض المنطقي الموجود في مجموعة الفرضيات التي يقرها المؤمن، أعطى ماكي النصيب الأكبر من مقالته للنظر في كل

الردود المتوقَعة على حجته، ولنقد هذه الردود، التي كان عدد منها مؤثرًا في تاريخ التأمل الفلسفي في مشكلة الشر. في الواقع، ستحين الفرصة للنظر بشكل أعمق وخاص في رد ماكي على استدعاء الإرادة الإنسانية الحرة للرد على حجته. أما الآن، فلا بد من ملاحظة أنه يبدو أن ماكي يدرك أن فرضيتيه الإضافيتين (3') و (5') مثيرتان للجدل. ويعترف ماكي على وجه الخصوص بأن التقليد الإيماني على استعداد، على أقل تقدير، لفرض قيود **منطقية** على قوة الكائن كليّ القدرة **على عكس** ما تذهب إليه الفرضية (3'). إن ماكي مستعد للتعامل مع هذا التنازل (إذ يبدو أنه يعتبره) بمثابة إحراج للإيمان. ويقول ماكي أن "قليلين هم المستعدون لإنكار كلية القدرة الإلهية، لكن الأكثر بكثير مستعدون للإبقاء على مصطلح "القدرة الكلية" وإن كان مع الحد الشديد من معناه، بالإشارة إلى بعض الأشياء التي يعجز كليّ القدرة عن فعلها" (1955،26). هنا نجد شيئًا من الإضمار الخطابي، مؤداه أن الرؤية الإيمانية الطبيعية أو التي يتبناها الحس العام عن كلية القدرة قد أصبحت ملتوية بهذا الشكل المتناقض نتيجة الجهد الطارئ المبذول للتعامل مع المشكلة التي طرحها ماكي. إلا أن علينا أن نكون واضحين في أن هذه ليست القضية فاعتبار القدرة الكلية غيابًا للحدود المنطقية للقوة (والذي أقررته في الفصل الأول بذكري أنه لا توجد حدود متماسكة لما يمكن أن يفعله الكائن كليّ القدرة) هو بالقطع في صميم التقليد الإيماني، فهو يرجع إلى توما الأكويني، على الأقل. بالإضافة إلى أن الدافع لهذا الموقف هو دافع فلسفي بالأساس ومستقل إلى حد كبير عن أي مشكلة خاصة تواجه الإيمان.

بشكل أكثر انتقادية، وبعيدًا عن الأصل الفكري لقبول هذه النظرة "المُقيّدة" للقدرة الكلية، يمكننا أن نرى أن هذا القبول، بعيدًا عن أن يكون تكتيكًا يهدف إلى تفادي المشكلة المنطقية التي طرحها ماكي، إنما يشكل

شرطًا مسبقًا لهذه المشكلة، فمن دونه، ستتلاشى المشكلة التي شدد عليها ضد الإيمان. لماذا؟ باختصار، لأنه من دون هذا القبول، سيجد المؤمن ردًا سهلًا على اعتراض ماكي. فلو كانت لا توجد فعلًا حدود، منطقية أو غير منطقية، لما يمكن أن يفعله الكائن كليّ القدرة، فبوسع الكائن كلي القدرة أن يُحدث تناقضات منطقية. أي أن بوسع كائن كليّ القدرة جعل التناقضات صحيحة. وهكذا، فبوسع هذا الكائن أن يجعل كل نقطة في مربع على مسافة واحدة من المركز، وأن يجعل 2+2 تساوي 5 ، وأن يجعل مجموع زوايا الشكل ثلاثي الأضلاع 128، و أن يصنع بابًا بجانب واحد فقط، و أن يجعل الشيء موجودًا وغير موجود في الوقت نفسه و بالطريقة نفسها، وهلمجرًا. على أن، من المفترض أن مشكلة الشر المنطقية تبين أن الإيمان ينطوي على تناقض، والشيء الذي من المفترض أنه على هذه الدرجة من السوء في ذلك هو أن التناقضات باطلة بالضرورة. ولكن مهلًا! إذا قبلنا بالمفهوم غير المقيَّد عن القدرة الكلية، فبوسع الله أن يُحدث تناقضات منطقية؛ أي أن بوسع الله جعل هذه التناقضات **صحيحة**! بالتالي، سيتمكن المؤمن الذي يسلم بهذا المفهوم المتطرف عن القدرة الكلية من الرد على التناقض المُفترَض الذي كشفت عنه حجة ماكي، وذلك بالتذرع، ببساطة، بقدرة الله على جعل الفرضيات من ('1) إلى ('6) صحيحة كلها معًا. بالطبع، هذا المؤمن يمكن أن يعترف بأن هذه الفرضيات تنطوي على تناقض. وماذا في ذلك؟ إن الله أقوى من المنطق. ولذا، فمن دون وضع "القيد" المنطقي على مفهوم القدرة الكلية، ستفتقر حجة ماكي إلى القوة، لأن أي احتكام إلى التناقض يمكن أن يتم دحضه بالقدرة الإلهية التي تجعل التناقضات صحيحة.

إذا نحينا جانبًا، إسهاب ماكي البلاغي حول هذه النقطة، سنجد أن المشكلة الأوسع التي يصوغها مشكلة قوية تمامًا؛ وقد كانت الحجة بالغة الأهمية، حتى لو صرفنا النظر عن قوتها الفلسفية. وجزئيًا، يرجع هذا إلى أن الجهد الفلسفي الذي بُذل من أجل الرد على هذه الحجة قد اتضح أنه جهد رفيع المستوى وبالغ التأثير. وبعد قول هذا، يتمثل عنصر مهم من عناصر السوسيولوجيا الفلسفية في أن ردًا واحدًا مهمًا على حجة ماكي قد تم اعتباره، على نطاق واسع، حاسمًا بشكل مطلق. لنستوعب هذا. إن ما أقوله هنا هو أن فلاسفة كثيرين - غير مستعدين بشكل عام لاعتبار أي حجةٍ حجةً حاسمة، سواء كانت ضد الأفلاطونية فيما يخص الأعداد، أو ضدّ مثالية بيركلي، أو ضد مونادولوجيا لايبنتز، أو ضد عوالم لويس الممكنة - يتفقون على الرؤية التي تذهب إلى أن حجة ماكي قد تم دحضها بحسم. ثم إن هناك اتفاقًا واسعًا على أن هذا الدحض راجع إلى رد وحيد، ألا وهو دفاع الإرادة الحرة الذي قدمه آلفين بلانتينجا.[6] وللتوضيح، شدد روبرت آدامز في حديثه عن المشكلة المنطقية على أن: "من العدل أن نقول أن بلانتينجا قد حلّ هذه المشكلة. أي أنه قد برهن بشكل مقنع على اتساق [مجموعة الفرضيات التي يقرها المؤمن]" (1985،226). بالقطع، ليس بوسع تصريح فيلسوف بارز واحد أو اتفاق تيار معرفي واسع مع هذا التصريح أن يثبت ذلك. فلإثبات ذلك، نحتاج إلى الحجج ذاتها وإلى القيام بتقييم منصف لها. ومع ذلك، فإنني أعتقد أنه من المنطقي بالنسبة لنا، بالنظر إلى مشاعر المجتمع الفلسفي، النظر في هذه الحجج بانتباه قوي خاص.

2.2 دفاع الإرادة الحرة

يتضمن دفاع الإرادة الحرة الذي قدمه بلانتينجا مجموعة من التفاصيل الفنية والحاذقة، وسوف نقوم بفرز ومعاينة هذه التفاصيل كلما اقتضى

الأمر ذلك. ولكن الاستراتيجية المحورية بسيطة ومباشرة. ولكي نراها، دعونا نتذكر ما يمكن أن يهدف إليه دفاعٌ ردًا على الحجة المنطقية المستمدة من وجود الشر. بشكل عام، يسعى الدفاع إلى إظهار أن حجة إلحادية خاصة مستمدة من وجود الشر لم تنجح في تحقيق ما ترمي إليه. وبما أن مشكلة ماكي المنطقية تزعُم إثبات أن مجموعة الفرضيات الإيمانية العامة متناقضة منطقيًا، فلا يحتاج الدفاع للرد على هذه الحجة إلا إلى إبراز أن التناقض المنطقي لم يتم إثباته - لا يحتاج إلا إلى إظهار أن كل الفرضيات التي تشكل التزامات الإيمان العام، مع كل ما تقوله حجة ماكي، يمكن أن تظل صحيحة معًا. وللمزيد من التذكير - وحتى يسهل الإشارة إليها - دعونا نسمي مجموعة الالتزامات التالية للايمان العام (والتي تم عرضها في الفصل الأول) **بالمجموعة الإيمانية**:

(1) الله موجود.

(2) الله كليّ القدرة (لا حدود للقوة الإلهية).

(3) الله كليّ المعرفة (لا حدود للعلم الإلهي).

(4) الله كليّ الخيرية (لا حدود للخيرية الإلهية).

(5) الشر موجود.

لاحظوا، بعد ذلك، أن دفاعًا للرد على حجة ماكي لن يكون عليه أن يثبت أن الله موجود، أو أنه من المرجح أن يكون موجودًا. يزعم ماكي أن هناك تناقضًا منطقيًا أساسيًا كامنًا في المجموعة الإيمانية. ولإظهار فشل هذه الحجة سيكون كافيًا مجرد إظهار أن من **الممكن** للفرضيات الإيمانية جميعًا أن تكون صحيحة في وقت واحد. ومرة أخرى، أؤكد-

مع تحمل مخاطر أن أكون مزعجًا - أن هذا يرجع إلى أن ماكي (والمؤيدين للمشكلة المنطقية بشكل أعم) يدَّعون أن من المستحيل أن تكون كل تلك الفرضيات صحيحة معًا.

لقد خاطرت بأن أكون مزعجًا بتكرار هذه المسألة المنطقية الأخيرة على نحو ممل، لأن استيعابها يعتبر محوريًا في فهم دفاع الإرادة الحرة - سوف أضيف، بقدر المستطاع، أن المعالجات الشائعة لدفاع بلانتينجا غالبًا ما تخطئ هذه المسألة، فمن حيث الجوهر، نجد أن الجرأة الجدالية المميزة لصياغة ماكي للمشكلة، هي ما يضع حاجزًا منخفضًا إلى هذا الحد أمام نجاح حجة مضادة. فإذا ادعى أحد رصد تناقض في التزاماتي، سوف أدافع عن التزاماتي ضد هذا الهجوم بإظهار أنها قد تكون غير متناقضة لا أكثر.

في صياغة بلانتينجا لدفاع الإرادة الحرة أخذ على عاتقه إظهار أن من الممكن لفرضيات الإيمان العام الخمس أن تكون كلها صحيحة معًا. بعبارة أخرى، كان يهدف إلى إظهار أن هناك عالمًا ممكنًا (نحوًا كان يمكن للعالم أن يكون عليه) يوجد الله فيه؛ ويكون الله فيه كليّ القدرة؛ وكليّ الخيرية؛ وكليّ المعرفة؛ ويكون الشر موجودًا فيه. أجد أنه سيزيد الأمور وضوحًا النظر إلى دفاع بلانتينجا على أنه يتكشف على مرحلتين.[7] في المرحلة الأولى، يحاول بلانتينجا إظهار أن ماكي والمؤيدين الآخرين لمشكلة الشر المنطقية لم يحسموا بعدُ إثبات التناقض الذي يزعمون رصده في المجموعة الإيمانية. وهذه هي المرحلة الدفاعية البحتة في الدفاع. أما في المرحلة الثانية، فإن الدفاع ينتقل إلى الهجوم. إذ يسعى بلانتينجا في هذه المرحلة إلى إظهار أنه لا يمكن لجهد يرمي إلى حسم إثبات التناقض أن ينجح. لذا فإن الاستنتاج المهم

لا يتمثل فقط في أنه لم تتمكن أي صيغة لمشكلة الشر المنطقية من أن تثبت بالفعل أن الله غير موجود (المرحلة I)، بل أن أي صيغة أخرى لا يمكنها أن تفعل ذلك أبدًا (المرحلة II).

3.2 المرحلة I

كان هدف بلانتينجا الأساسي هو إظهار أنه لا يوجد مؤيد لمشكلة الشر المنطقية قد أنجز ما عليه من مهام مطلوبة. بمعنى أنه لم يتمكن أحد حتى الآن من إثبات عدم تماسك المجموعة الإيمانية بشكل جازم. فما الذي يتطلبه الأمر لإثبات ذلك؟ حسنًا، سيحتاج صاحب المشكلة المنطقية أن يعرض لنا مجموعة من الفرضيات "متضَمَّنة" في المجموعة الإيمانية (صراحة أو ضمنًا) والتي تستتبع تناقضًا لا لبس فيه – بحيث يستحيل أن تكون كلها صحيحة معًا. وبالعودة إلى التفكير في حجة ماكي، يتضح أنه رأى المشكلة هنا إلى حد ما. واعترافه بالحاجة إلى فرضيتيه الإضافيتين عن الخيرية والقدرة (واللتين يسميهما أيضًا بالقاعدتين شبه المنطقيتين) إنما يعكس وعيه بحقيقة أن التناقض المزعوم في المجموعة الإيمانية ليس جليًا تمامًا. ولذا، سعى بلانتينجا في هذه المرحلة الأولى من الدفاع ضد مشكلة الشر المنطقية إلى إظهار أنه لم يتم بعدُ الإتيان بتوضيح أكيد للتناقض الحاسم في المجموعة الإيمانية.

نحتاج إلى توضيح أكثر بعض الشيء فيما يتعلق بما يطلبه بلانتينجا من محاور ينهج نهج ماكي. فبما أن من المفترض أن المشكلة المنطقية تكشف عن تناقض في الأشياء التي يعتنقها المؤمن، فإن المسئولية، في هذه المرحلة، تقع على عاتق مؤيد مشكلة الشر المنطقية ليوضح لنا ما

الذي يستتبع تناقضًا في مجموعة الالتزامات الإيمانية. وبما أن الفرضيات (1)-(5) والتي تشكل المجموعة الإيمانية،لا تستتبع تناقضًا بشكل صريح، فلا بد للتناقض أن يأتي من التزامات إضافية **يلزم على المؤمن قبولها** ولكنها لم تكن موجودة بشكل صريح في المجموعة الإيمانية. فماهي الفرضيات التي **يجب** على المؤمن قبولها؟ من المحتمل أنها: فرضيات تعبر عن حقائق ضرورية (**فكل واحد** يجب أن يقبل حقائق ضرورية!). وفرضيات تعبر عن الالتزامات الأساسية للإيمان (فمن المؤكد أن على المؤمن قبول ماهو أساسي للإيمان).[8] الآن، إذًا، نواجه التحدي. فإذا أردت أن نستنتج أن المجموعة الإيمانية متناقضة، فعليك الإتيان بفرضية يمكن أن نتوقع منطقيًا إما أنها حقيقة ضرورية أو أنها أساسية للإيمان، وأنها، عند إضافتها إلى المجموعة الإيمانية القائمة، تستتبع تناقضًا. وفي قلب هذه المرحلة الأولى من رد بلانتينجا على المشكلة المنطقية يكمن الزعم بأن الإتيان بمثل هذه الفرضية هو أصعب كثيرًا مما حرص على الاعتراف به مؤيدو هذه الحجة. على سبيل المثال، يلاحظ بلانتينجا أن مجهود ماكي الخاص قد فشل في تحقيق هذا المطلب. تذكروا أن ماكي يحثنا إلى إدراج الفرضية

(’5) الكائن الخيّر يمحو الشر بقدر ما يستطيع.

إلا أنه لا طائل من وراء ذلك. فبعيدًا عن أن تكون هذه الفرضية حقيقة ضرورية، لا يبدو حتى أنها حقيقة على الإطلاق. فربما نسلم بأن الصداع المتكرر الذي يصيبني هو شر. وبالطبع، بإمكان الطبيب القضاء على هذا الصداع جراحيًا ببتر رأسي. لكن الطبيب لو فعل هذا، فلن يكون ذلك علامة على خيريته. ولم لا؟ لأنه سيكون قد قام بتدمير خير

أكبر(دعونا نفترض ذلك!) باستخدام هذه الاستراتيجية المتطرفة في علاج الصداع.[9] وهذا يعني أن فرضية ماكي إنما يجب الاستعاضة عنها بشيء أشبه ب:

(5") الكائن الخيّر يمحو الشر بقدر ما يستطيع، شريطة أنه [من المنطقي للكائن الاعتقاد بهذا]، إذ يفعل ذلك، لا يُدمّر خيرًا أكبر أو يخلق شرًّا أسوأ.[10]

ربما يجب على المؤمن قبول الفرضية (5"). إلا أنه لن يكون هناك تناقض وشيك الحدوث إذا فعل ذلك. فلكي يحدث التناقض، يجب على المؤمن أيضًا قبول شيء مثل:

(GG) كان بإمكان الكائن كليّ القدرة وكليّ الخيرية محو الشر الذي نجده في العالم من دون تدمير خير أكبر ومن دون خلق شر أسوأ.

ولكن، هل أُكره المؤمن على القبول بالفرضية (GG) بأي طريقة؟ من الواضح جدًّا أن لا. والإصرار على أن (GG) حقيقة ضرورية سيكون من الوقاحة الشديدة كما سيكون داعيًا إلى التساؤل إلى أبعد الحدود. ومن المؤكد أنه لا يوجد سبب للاعتقاد بأنها فرضية أساسية للإيمان (فما أبعدها عن ذلك!). لذا يبدو وكأننا لن نتمكن من رصد التناقض الحاسم لو سرنا في هذا الاتجاه.

تتطلب الصيغة الأشمل للمرحلة الأولى إلقاء نظرة سريعة على مختلف الفرضيات البديلة المحتمَلة التي يُعتقَد أنها تفي بالمهمة المطلوبة، والقيام، في كل حالة، بتفنيدها استنادًا إلى حجج مقنعة (1967,118-30). لكنني لن أورد من جديد قضية بلانتينجا المُفصّلة هنا. بدلًا من ذلك، سوف

أسلط الضوء، لا أكثر على أسباب مَيلي إلى الاعتقاد بأنها نجحت في تحقيق هدفها (ألا وهو، مرة أخرى، إظهار أنه ما من أحد قد أتى بعدُ بصيغة مناسبة لفرضية التناقض وأن الإتيان بواحدة هو أصعب مما كان متصوّرًا في البداية). باختصار، أميل إلى الاعتقاد بأن الفرضية التي يمكن أن تفي بالعمل الذي تتطلبه الأهداف المتعلقة بإثبات التناقض، والتي يتوخاها ماكي، إمّا أنه لا بد لها من أن تكون أو لا بد لها من أن تستتبع الفرضية

(NR) لا توجد أسباب وجيهة لدى كائن كليّ القدرة والعلم والخيرية للسماح بالشر.

من الواضح، مع وجود الفرضية (NR)، أن مؤيد المشكلة المنطقية سوف يتمكن من العثور على التناقض في المجموعة الإيمانية. ولكن حتى إذا كان السؤال عن صحة (NR) من عدمها سؤالًا مفتوحًا (وأنا أسلّم بأن هذه الفرضية قد تكون صحيحة)، فمن المؤكد أنه لا يترتب على ذلك أن (NR) حقيقة ضرورية ولا أنها تعبر عن التزام أساسي للإيمان. بعبارة أخرى، لا يتجاوز المؤمن حقوقه المعرفية، في هذه المرحلة من النقاش، حين يرفضها. وأنا أسلم بأنه من دون شيء شبيه بالفرضية (NR)، لا يمكن أن نجد أي تناقض حاسم. على أن الفرضية (NR)، في الوقت نفسه، ليست مفروضة بأي حال على المؤمن. والقضية هنا ليست حاسمة بأي حال. قد أكون مخطئًا في قولي بأنه لا يمكن إثبات وجود تناقض في المجموعة الإيمانية إلا بصياغة شيء مثل (NR). أو قد أكون مخطئًا في قولي بأن المؤمن لا يحتاج إلى قبول (NR). ومع ذلك، فإنني أرى أن لهذه المزاعم معقولية أولية كافية لتبرير الثقة في نجاح المرحلة (1) من دفاع بلانتينجا. وعلينا أن نستنتج،

مع بلانتينجا، أن التناقض الحاسم لم يتم إظهاره وأنه سيكون من الصعب للغاية إظهاره في أي وقت.

4.2 المرحلة II

يمكننا الانتقال الآن إلى المرحلة الثانية، الأعنف، والأكثر إثارة، من بعض النواحي، في دفاع بلانتينجا. إذا كانت المرحلة الأولى تهدف إلى إظهار أنه لم يتم إثبات عدم التماسك في المجموعة الإيمانية، فإن المرحلة الثانية تحاول الخطو خطوة أبعد بإثبات أن المجموعة الإيمانية **متماسكة بشكل حاسم** بالفعل. أي أن هذا الجزء من حجة بلانتينجا يزعم إثبات أنه ما من فرضية بالصيغة التي بحثنا عنها أعلاه يمكن العثور عليها، ولو **على سبيل الاحتمال**.

يمكننا اعتبار استراتيجيته في هذه المرحلة شيئًا، يشبه إلى حد ما، صورة معكوسة للاستراتيجية التي فرضها على أولئك الذين يأملون في إثبات عدم التماسك في المجموعة الإيمانية. فهناك، حث بلانتينجا محاوره على طرح فرضية، لا مفر للمؤمن من قبولها، تستتبع تناقضًا، لدى جمعها بالمجموعة الإيمانية. أما هنا، فإن بلانتينجا يأمل في قلب الطاولة بطرح فرضية متسقة مع الفرضيات (1)-(4) من المجموعة الإيمانية، تستتبع، بجمعها بهذه الفرضيات، الفرضية (5): ألا وهي أن الشر موجود. فإذا كانت هناك مثل هذه الفرضية (وقد تكون صحيحة، على سبيل الاحتمال لا أكثر)، فإن المجموعة الإيمانية لا يمكن أن تكون عديمة التماسك، ومن ثم تفشل حجة ماكي.

يزعم بلانتينجا العثور على هذه الفرضية في قصة معروفة حول حرية الإنسان ومقاصد الله. ومفاد القصة ما يلي: كان مهمًا جدًا لله إيجاد كائنات تتمتع بإرادة حرة. فمثل هذه الكائنات (وليس سواها) سوف تكون قادرة على إقامة أكمل أنواع العلاقات مع كل من الله ومع بعضها البعض. وبالإرادة الحرة وحدها يمكن أن توجد أعمق وجوه الخير من الحب المتبادل والمسئولية الأخلاقية. وهكذا، فلكي يخلق الله عالمًا يحوي وجوه الخير الأعمق هذه، كان من الضروري أن يُمنح البشر القدرة على أن يختاروا بحرية – حتى وإن كان من شأن هذه القدرة أن تستتبع إمكانية أن يخطيء البشر بشكل مريع وأن يستخدموا حريتهم بأشكال تدمرهم هم أنفسهم. إذا كان الله، بخلقه البشر على هذا النحو قد أوجد عالمًا فيه شر كبير ناتج عن الخيارات الحرة لهذه الكائنات، فلن تكون هناك شكوى ضد الله. يجب أن توجه الشكوى، بالأحرى، ضد تلك الكائنات الحرة التي أساءت استخدام حريتها. وهذا لأن من طبيعة الحرية أنه لا يمكن إرغامها على التوجه نحو الخير وحده ولا ضمان توجهها نحو الخير وحده. ولو كان الله قد خلق الكائنات البشرية بشكل يحول دون إمكانية ارتكابها الخطأ، فإن هذه الكائنات ما كانت لتكون حرة. لذا فإن حرية هذه الكائنات ضرورية لإمكانية وجود وجوه خير عظيمة – وجوه خير من العظمة بحيث تبرر لله خلق هذه الكائنات على الرغم من العاقبة الضرورية من الناحية المنطقية والمتمثلة في خطر ارتكاب الشر. سيكون صحيحًا، في هذه الظروف، أن الله قد أوجد إمكانية وقوع الشر. لكن الله لم يُوجِد الشر نفسه. فالشر نفسه تقع مسئولية ارتكابه على البشر. والمسألة الكبيرة والعامة، بالنسبة للمُدافع عن أطروحة الإرادة الحرة، هي أنه ربما كان من المستحيل على الله أن يخلق عالمًا يحوي وجوه الخير التي نجدها دون أن يحوي الشرور أيضًا.

إذًا ما هي الفرضية التي من المفترض أن تكون متسقة مع الفرضيات (1)- (4) من المجموعة الإيمانية والتي إذا جُمِعَت بها تستتبع الفرضية (5)؟ إنها ليست فرضية مكتملة، أيًا كانت. وهذه صياغة ممكنة لها:

(C) الإرادة الحرة ضرورية لأعلى وجوه الخير وكان من المستحيل على الله أن يخلق عالمًا يحوي الإرادة الحرة دون أن يخلق أيضًا عالمًا يحوي الشر.

تعتبر هذه الفرضية، بصورة أولية، متسقة مع وجود الله، ومع كليّة القدرة، وكليّة المعرفة، وكليّة الخيرية. ويتضح أيضًا أنها تستتبع وجود الشر.[11] إذا صح هذا، تكون مشكلة الشر المنطقية قد حُلَّت. ولا تكون المجموعة الإيمانية غير متماسكة بشكل حاسم.

لقد رأينا الآن البنية الحدسية الأساسية لدفاع الإرادة الحرة الذي قدمه بلانتينجا. إن براعتها وسحرها الأعمق ينبثّقان من رده المسهب على اعتراض من الوارد أن يكون قويًا على الصورة الحدسية التي رسمناها للتو.

5.2 القدرة والعوالم الممكنة

ذكرنا أعلاه أن الفرضية (C) متسقة بصورة أولية مع الفرضيات (1)- (4) من المجموعة الإيمانية. لكن الاعتراض المهم الذي كان على بلانتينجا أن يواجهه، يرتكز على ادعاء أن هناك عدم تماسك لا لبس فيه. أي أنه، بعد التفكير بشكل أعمق حول ما تدّعيه (C)، قد يكون من المعقول تصور أنها في تضارب منطقي مع ادعاء أن الله يمثل كل الكليّات. فحتى إذا سمحنا بأن تكون القدرة الكليّة "مُقيَّدة" بالتماسك

المنطقي (كما يجب علينا ذلك)، يبدو أنه ما من شيء يمنع الله من إيجاد عالم كائناته حرة لا تسيء استخدام هذه الحرية. وهذا لأن المنطق لا يتطلب أن الإرادة الحرة سوف تُستخدم بشكل سيء. وبتعبير آخر، فمن بين كل الطرق التي كان يمكن أن يكون عليها العالم، تتضمن إحدى هذه الطرق استخدام كل كائن حر يستخدم حريته لفعل ما هو صائب وخيِّر فقط. وبما أن القيود الوحيدة على كليّة قدرة الله قيود منطقية، وبما أنه ما من شيء متناقض منطقيًا في أن يوجد عالم لا تختار فيه كل الكائنات الحرة إلا ما هو صائب وخيِّر، فلا بد أن الله كان قادرًا على إيجاد هذا العالم.

وهاهو ماكي يشدد على هذه المسألة:

> إذا كان الله قد خلق بشرًا يفضلون أحيانًا، في اختياراتهم الحرة، ما هو خيِّر ويفضلون، أحيانًا أخرى، ماهو شرير، فلماذا لم يكن بإمكانه خلق بشر يختارون بحرية دومًا ما هو خيِّر؟ إذا لم تكن هناك استحالة منطقية في أن يختار الإنسان الخير بحرية، في موقف، أو في عدة مواقف، فلا يمكن أن تكون هناك استحالة منطقية في اختياره الحر للخير في كل موقف. ولذا لم يكن الله مُعرضًا للإختيار بين خلق كائنات بريئة مبرمجة وخلق كائنات من شأنها أن تخطئ أحيانًا لدى تصرفها بحرية؛ كانت متاحة له الإمكانية الأفضل بشكل واضح لخلق كائنات تتصرف بحرية لكنها تصيب دومًا. من الواضح أن عدم استغلاله هذه الإمكانية غير متسق مع كونه كلّي القدرة وكامل الخيرية. (1955,33)[12]

لا بد للتحدي، إذًا، أن يكون واضحًا. فلكي تكون الفرضية (C) متسقة مع الفرضيات(1)- (4) من المجموعة الإيمانية، لا بد لاستحالة خلق الله عالمًا كائناته حرة تختار بشكل صائب دومًا أن تكون نتيجة قيد حقيقي ما على قدرة الله أو خيريته. ولإنقاذ دفاع الإرادة الحرة يجب أن يكون القيد

منطقيًا بشكل واسع. إلا أنه، بحسب ماكي، لا يوجد هناك انعدام للتماسك المنطقي في المفهوم المتعلق بعالم تختار فيه كل الكائنات الحرة بشكل صائب دومًا. لذا يجب أن نستنتج أن الفرضية (C) غير متسقة مع الفرضيات (1)-(4) بصرف النظر عن المظاهر الأولية. وإذا صح هذا،لا يكون طارح دفاع الإرادة الحرة قد أظهر أن من الممكن للمجموعة الإيمانية أن تكون متسقة. وفهم رد بلانتينجا على هذا التحدي سوف يتطلب منا أن نغامر، في شيء من العمق، بالدخول في ميتافيزيقا الأنماط (أي ميتافيزيقا الإمكانية والضرورة). وأرجو أن تتقبلوا اعتذاري مقدمًا.

دعونا نبدأ بفكرة مغرية يبدو أنها تكمن في أساس اعتراض ماكي السابق. إذا كانت القيود الوحيدة على قدرة الله قيودًا منطقية، فإن بوسع الله فعل أي شيء ليس مستحيلًا من الناحية المنطقية. وتحديدًا، هناك جاذبية كبيرة للاعتقاد بأن الله يمكنه خلق أي عالم كامل لا يحتوي على أي تناقضات منطقية. ورغم أن ماكي لم يلجأ صراحة إلى هذه الفكرة أبدًا، نلاحظ أنه يحتاج إلي شيء مثلها. فمن دونها، لا يمكنه الانتقال من حقيقة **أن عالمًا كائناته حرة، تختار دومًا الاختيار الصائب، لا تنطوي على أي تناقض منطقي** مع ادعاء أن الله كان بمقدوره **(ومن ثم كان يجب عليه) أن يجعل عالمنا هذا مماثلًا لذلك العالم الكامل**. وبالنظر إلى مدى جاذبية هذه الفكرة، فقد يكون مما يدعو إلى الدهشة أن بلانتينجا يجيد التصدي لها.

ولكي نرى كيف تجري هذه الحجة، سوف نحتاج إلى مفاهيم جديدة ومصطلحات دقيقة. لقد فسرت سابقًا فكرة **العالم الممكن** كنحو كان يمكن أن يكون عليه العالم الواقعي. هذا جيد، بقدر ما يبدو، مادمنا نواصل

التفكير من زاوية النحو الكامل الذي كان يمكن أن يكون عليه العالم الواقعي. فأن أكون أطول بست بوصات مما أنا عليه الآن ليس عالمًا ممكنًا – فهو مجرد حالة ممكنة. إلا أن بالإمكان افتراض وجود عالم ممكن أكون فيه أطول بست بوصات مما أنا عليه في الواقع؛ أي أن هناك عالمًا كاملًا ومتماسكًا من الناحية المنطقية أكون فيه أطول بست بوصات (أعتقد أن هذا عالم ممكن). وما يُفترض أنه يثير الاهتمام إلى هذا الحد بشأن مصطلح العوالم الممكنة هو أنه يثرينا بالمفردات للتفكير والحديث عن الإمكانية والضرورة بشكل أعم. على سبيل المثال، يمكننا الآن أن نفكر في الحقائق الضرورية بوصفها الحقائق الصحيحة في كل عالم ممكن (أي أن من المستحيل للعالم أن يكون على شاكلة من شأنها جعل هذه الحقائق خاطئة). بالمثل، إذا كان شيء ما مستحيلًا، فبإمكاننا القول أن هذا الشيء لا يحدث في أي عالم ممكن (أي أن من المستحيل للعالم أن يكون على شاكلة من شأنها حدوث هذا الشيء). مثلًا، 2+2=4 صحيحة في كل عالم ممكن، والمربعات الدائرية لا توجد في أي عالم ممكن.

الآن، لنفكر في فعل الخلق الإلهي من زاوية العوالم الممكنة. عندما خلق العالم الذي وجدنا أنفسنا فيه (إن كان لهذا العالم خالق؟)، كان هناك عالم ممكن مماثل. لكن الله لم يخلق العالم الممكن – فالعالم الممكن، على أي حال، هو شيء مجرد مثل الرقم 7 أو المثلث، والله لا يخلق مثل هذه الأشياء.[13] يمكننا القول بأن الله، قبل أن يخلق أي شيء على الإطلاق، كانت كل العوالم الممكنة "هناك" بالفعل، تنتظر نظر الله فيها كعوالم مرشحة للخلق.[14] وأثناء عملية الخلق، يحقق الله واحدًا من هذه العوالم الممكنة. إذا اتبعنا ما جاء في مروية سفر التكوين، يستدعي الله

السماوات والأرض إلى الوجود. وإذ يفعل الله ذلك، يبرهن على التحقق الواقعي لعالم ممكن محدد.

مع وضع هذه الأفكار في الاعتبار، نعود إلى الفكرة المغرية التي ننسبها إلى ماكي. ويمكن الآن عرضها بهذه الطريقة: إن الله، لكونه كليّ القدرة، قادر على تحقيق أي عالم ممكن. ووفقًا لبلانتينجا، قد يكون هذا خاطئًا. فهو يزعم أن تصور وجوب أن يكون هذا صحيحًا إنما يعني الوقوع فريسة لما يطلق عليه "زلة لايبنتز".

ولكي نرى هذه الزلة، دعونا نرجع إلى قصة الإرادة الحرة والتي استخرجنا منها الفرضية (C). في هذه القصة، يُعتبر البشر أحرارًا – أحرارًا بالمعنى الذي سماه الفلاسفة ب"المعنى التحرري". فالتحرريّ فيما يخص الإرادة الحرة يرى أن هذه الحرية تتنافر مع التقرير المسبق. أي، أن التحرريّ يرى بشكل عام أنه إذا كان فعل الشخص مُقررًا من قِبل شيء سابق لقراره، فإن هذا الفعل لا يعبر عن الإرادة الحرة. وبعبارة أخرى، لو أن أي شيء غير الشخص نفسه يضمن أن الشخص سيفعل شيئًا بدلًا من شيء آخر، فإن الشخص لا يكون حرًا بهذا المعنى التحرريّ. وهذا له مدلول مهم بالنسبة لنشاط الخلق الإلهي. فإذا كان الله يريد خلق عالم يحتوي على كائنات حرة من النوع الذي وصفناه للتو، فإن عملية الخلق لا يمكن أن تقرر مسبقًا ما سوف تفعله هذه الكائنات – وإلا فلن تكون الكائنات حرة بالفعل.

لنتذكر الآن العالم الممكن الذي يعتقد ماكي أن الله كان عليه أن يحققه. إنه عالم يحتوي على كائنات حرة وكل وجوه الخير المشروط بالحرية، لكن كل كائن من هذه الكائنات يستخدم فيه حريته استخدامًا جيدًا: فهو

عالم لا يختار فيه أي من هذه الكائنات الحرة بشكل خاطئ. ومن المهم مواصلة التأكيد على أن بلانتينجا لا ينكر أن هناك بالفعل مثل هذا العالم الممكن. فعالم كالعالم الذي يلتمسه ماكي ممكن من الناحية المنطقية بشكل كبير. إلا أن الله قد يكون لايزال غير قادر على تحقيقه، رغم كليّة القدرة. تأمّل معنيين مختلفين لما يمكن أن يعنيه تحقيق هذا العالم –الأول قوي والآخر ضعيف. فلتحقيق هذا العالم بقوة، فهذا يعني، ببساطة، جعله حقيقيًا، أي على الشاكلة التي كان عليها. لكن الله لا يمكنه أن يحقق هذا العالم بقوة لأنه عندئذ ستكون خيارات الفاعلين فيه مشروطة بشكل مسبق كاف. بعبارة أخرى، سوف يستتبع خلق هذا العالم ، ببساطة، محو الإرادة الحرة كلها منه.

فماذا عن المعنى الأضعف لتحقيق عالم ممكن؟ حسنًا، لتحقيق هذا العالم تحقيقًا ضعيفًا، فهذا يعني تحقيق كل ما من شأنه أن يكون ضروريًا لدفع كل هذه الكائنات الحرة إلى أن تُحسن التصرف بحريتها. ولذا، فلو حقق الله تحقيقًا ضعيفًا عالمًا أختار فيه بحرية قول الحقيقة، فهذا مفاده أن الله خلقني وخلق العالم بحيث أكون في موقف يسمح لي باستخدام حريتي لقول الحقيقة في الوقت المناسب. لكن الله، مرة أخرى، لا يمكنه أن يجعلني أقول الحقيقة ويجعلني أفعل ذلك بحرية، مع ذلك. ولذا، فإن كل شيء يفعله الله في تحقيقه عالمًا ممكنًا تحقيقًا ضعيفًا، بحيث أقول الحقيقة بحرية، في هذا العالم، في موقف معين، هو بالضبط مثل ما يفعله الله في تحقيقه عالمًا ممكنًا تحقيقًا ضعيفًا، بحيث أكذب بحرية في هذا العالم، في هذا الموقف نفسه. هنا إذًا تكمن المشكلة. لنفترض أنني قلت الحقيقة بحرية في هذا الموقف. يترتب على ذلك أن هناك عالمًا لم يكن بوسع الله فيه تحقيقه تحقيقًا ضعيفًا (حتى وإن كان عالمًا ممكنًا من الناحية المنطقية): أي عالمًا أكذب فيه بحرية. بالطبع بوسع الله أن يجعلني

أكذب، ببساطة، لكنني عندئذ لن أكون كاذبًا بحرية. ومن ناحية أخرى، لنفترض أنني أكذب بحرية في الموقف. يترتب على ذلك أن هناك عالمًا لم يكن بوسع الله تحقيقه تحقيقًا ضعيفًا: أي عالمًا أقول فيه الحقيقة بحرية. ومرة أخرى، يستطيع الله ببساطة أن يجعلني أقول الحقيقة، لكنني عندئذ لن أكون في وضع من يتصرف بحرية. لذا، ففي كلتا الحالتين هناك عالم ممكن لا يستطيع حتى كائن كليّ القدرة أن يخلقه مع استمرار الإبقاء على حريتي. وما يبدو أن هذا يظهره، هو أن لايبنتز كان في موقع الزلل بالفعل كما أن ماكي قد أخطأ بالفعل عندما وافق كل منهما على استنتاج أن بوسع الله تحقيق أي عالم يصادف مروره بالمخيلة الإلهية. وعلى عكس هذين السيدين الكريمين، لا ينجم بالضرورة عن كون حالة معينة ممكنة من الناحية المنطقية أن بوسع كائن كليّ القدرة تحقيقها.

6.2 الإصابة بالفساد

لكن الدفاع لم يكتمل بعد. فحتى لو سلمنا بأن هناك بعض عوالم ممكنة لا يستطيع حتى كائن كليّ القدرة تحقيقها، لا يستتبع ذلك أن هناك مشكلة بعينها تخص العالم الذي يريده ماكي. هنا نأتي إلى نقطة أخرى في حجة بلانتينجا، قاد سوء فهم موقفها المنطقي والجدلي مفسريها إلى اتباع مسلك خاطئ، فعند هذه النقطة تحديدًا، يطرح بلانتينجا الإمكانية البغيضة **للفساد العابر للعوالم**. فبحسب وصف بلانتينجا لهذه الإمكانية، يُعتبر الشخص فاسدًا عبر العوالم إذا كان ليفعل شيئًا خاطئًا من الناحية الأخلاقية في أي عالم ممكن يتحقق فيه. وبوضع هذا في الاعتبار، يطلب منا بلانتينجا أن نتخيل إمكانية إصابة كل شخص (كل شخص واقعي وكل شخص ممكن) بفساد عابر للعوالم. ومن شأن الفساد الشامل العابر

للعوالم أن يكون، لدى اعتباره التزامًا تمليه العقيدة، أن يكون منافيًا للحدس ولا دافع له إلى حد بعيد. لكن بلانتينجا لا يصف الفساد العابر للعوالم ولا يلجأ إليه بوصفه التزامًا على الإطلاق، سواء كان التزامًا تمليه العقيدة أو يمليه أي شيء آخر. فنقطته الجوهرية هنا تتعلق بالإمكانية المنطقية.

دعونا نركز على الجائزة الجدلية. لقد طرح بلانتينجا إمكانية أن تكون الفرضية(C) صحيحة لكي يبرهن على أن المجموعة الإيمانية ليست غير متماسكة بشكل قاطع. ويمثل ادعاء، أنه كان من المستحيل على الله أن يخلق عالمًا يحتوي على كائنات حرة ولا يحتوي على الشر أيضًا، مكوناً أساسيًا للفرضية (C). إذا كان من الممكن أن تكون (C) صحيحة بهذا القدر، سيكون بلانتينجا قد وجد فرضية ربما تكون صحيحة متسقة مع الفرضيات(1) –(4) من المجموعة الإيمانية تستتبع الفرضية (5)؛ ومن ثم سيكون قد أظهر ضد ماكي أن قبول المجموعة الإيمانية لا ينطوي على الوقوع في تناقض. وأنا أعيد التأكيد على كل هذا لكي يساعدنا على رؤية السبب في أن اللجوء إلى الإمكانية المنطقية المجردة للفساد الشامل العابر للعوالم هو كل ما يحتاجه بلانتينجا لدعم حجته. فإذا كان من الممكن من الناحية المنطقية أن يكون كل شخص فاسدًا عبر العوالم، فإن من الممكن من الناحية المنطقية أنه كان من المستحيل على الله أن يحقق عالمًا يحتوي على كائنات حرة ولا يحتوي أيضًا على الشر. فهل يعتقد بلانتينجا أن كل واحد منا مصاب بفساد عابر للعوالم؟ كلا! لعله لا يعتقد أن هناك أصلًا شخص واحد على هذه الدرجة من سوء الحظ. إنه يعتقد فقط أن الفساد الكامل العابر للعوالم ممكن. وإذا كان هذا الفساد ممكنًا، فإن الفرضية(C) تظل صحيحة بشكل ممكن – حتى وإن كان العالم الخالي من الخطيئة والذي يستحضره ماكي يظل عالمًا ممكنا

من الناحية المنطقية. فلو كانت الفرضية (C) صحيحة بشكل ممكن، فإن الفرضيات (1) - (5) يمكن أن تكون كلها صحيحة معًا ويصبح دفاع الإرادة الحرة كاملًا تقريبًا.

وكل ما نحن بحاجة إليه الآن لكي ننتهي من دفاع بلانتينجا هو بعض الردود الشكلية على الاعتراضات الممكنة. يتناول بلانتينجا اثنين من هذه الاعتراضات بشكل خاص. أولًا، قد نود معرفة ما يمكن للدفاع الخاص بالإرادة الحرة أن يقوله عن **مقدار** الشر الذي نجده في العالم. ومن الممكن طرح التحدي هنا على هذا النحو: حتى إذا كان وجود شر ما متماشيًا مع الفرضيات(1)-(4) من المجموعة الإيمانية، فإن حجم الشر في حد ذاته قد لا يكون متسقًا مع تلك الفرضيات. وبالإمكان صياغة اعتراض ممكن ثان ليس من حيث الحجم بل بالأحرى من حيث **نوع** خاص من الشر نجده في العالم - ما نشير إليه غالبًا بوصفه الشر"الطبيعي". ومرة أخرى، لكي نفهم معالجة بلانتينجا السريعة بشكل خاص لهذه الاعتراضات، علينا ألا ننسى البنية المنطقية لدفاع الإرادة الحرة. وكما سنرى في الفصول القادمة، فإن حجم وأنواع الشر هي مشكلات حقيقية بالنسبة إلى عقلانية الاعتقاد الإيماني. لكنها ليست بالفعل مشكلة تذكر هنا - أي بالنسبة لدفاع الإرادة الحرة ردًا على مشكلة الشر المنطقية. ويعود هذا، في هذا السياق، إلى أن بلانتينجا لا يتعين عليه سوى بيان **الإمكانية المنطقية المجردة** والتي تتمثل في أن الله ما كان ليمكنه خلق عالم كائناته حرة لا يتضمن هذه المقادير والأنواع من الشر.

وفيما يتعلق بمقدار الشر، فمن المؤكد أن هناك معقولية في فكرة أنه كان ليكون من السهل على كائن كليّ القدرة أن يخلق عالمًا يحتوى شرًا أقل بدرجة طفيفة ويحتوي بالمثل خيرًا أكبر. فبوسعنا أن نتخيل بسهولة

عالمنا بحيث يكون عدد جرائم القتل فيه أقل مما هو عليه بمائتي جريمة سنويًا، على سبيل المثال، أو يكون فيه استغلال الأطفال والاستهلاك النهم أقل. هذا عادل بشكل كاف. إلا أنه على الرغم من أنه قد يكون من السهولة بمكان تخيل هذا، فإن من الممكن أيضًا – من الممكن لا أكثر– أن تخيلاتنا هنا تضللنا. ولإبراز هذه الإمكانية، عليك أن تستحضر في ذهنك كل العوالم الممكنة التي بها مخلوقات حرة والتي تشتمل على هذا الحجم من الخير الذي يشتمل عليه عالمنا مع شر أقل. في مثل هذه العوالم، لا بد لنا من افتراض استخدام المخلوقات الحرة لحريتها على نحو أفضل إلى حد ما من استخدام المخلوقات الحرة لها في العالم الموجود بالفعل. إلا أنه، بما أن المخلوقات في هذه العوالم البديلة كانت حرة بالفعل، فإنه لم يكن من الممكن لله التسبب ببساطة في وجود هذه العوالم؛ فالله لا يمكنه أن يحقق تحقيقًا قويًا عالمًا كهذا، لأن هذا من شأنه أن ينطوي على هدم الإرادة الحرة. ومرة ثانية، فإن الله لا يمكنه إلا أن يحقق تحقيقًا ضعيفًا عالمًا كهذا – أي أن يخلق الظروف التي تُتاح فيها لهذه المخلوقات فرصة اتخاذ قرارات أفضل من الخيارات المتخذة في العالم الموجود بالفعل. إلا أنه إذا ما اتضح أن العالم الذي يحققه الله تحقيقًا ضعيفًا أفضل من عالمنا هذا، فسوف يكون السبب في ذلك هو أن المخلوقات الحرة في هذا العالم البديل قد استخدمت حريتها بشكل أفضل. ومن حيث الجوهر، سوف يكون السبب في ذلك هو أن الكائنات كانت أكثر تعاونًا مع الله في العالم البديل عمّا ظهروا عليه في هذا العالم. ولكن، هل يتطلب المنطق أن تستخدم جميع هذه الكائنات حريتها في أي عالم من العوالم الأفضل المحتملة هذه استخدامًا أفضل؟ أليس من الممكن –الممكن لا أكثر– أن تكون بعض هذه الكائنات في هذه العوالم الأفضل المحتملة غير متعاونة بشكل كبير، بحيث يوجد بالنسبة لكل عالم ممكن أفضل من العالم الفعلي بعض الكائنات الحرة التي تفشل في استخدام

حريتها بالشكل الذي يسمح بتحقيق العالم الأفضل بالفعل؟ يبدو ذلك. هذا سيكون معناه أن من الوارد أن يكون صحيحًا أنه، حتى وإن كانت هناك عوالم ممكنة أفضل، فمن غير الممكن لله أن يخلق أيًا منها.

وفيما يتعلق بذلك النوع الخاص من الشر والذي نسميه بالشر "الطبيعي"، يقول بلانتينجا شيئًا مماثلًا. فمن المفترض أن يكون الشر الطبيعي قابلًا لأن نميزه عن الشر الأخلاقي، إذ يرجع ذلك إلى حد بعيد إلى أن الشر الأخلاقي يمكن رده بشكل منطقي إلى خيارات حرة سيئة، في حين أنه لا يمكن رد الشر الطبيعي إلى خيارات كهذه. فالقتل والسرقة والكذب والآثار المترتبة على هذه الأمور يبدو أنها نتيجة خيارات حرة سيئة. إلا أنه، على النقيض من ذلك، ينجم جانب كبير من المعاناة من الاجتياحات والأعاصير والافتراس من جانب الحيوانات وما إلى ذلك - وهي أشياء يبدو ألّا شيء منها له علاقة بنوع الإرادة الحرة الذي يلجأ إليه المدافع عن الإرادة الحرة. وقد يوحي هذا بوجود مشكلة بالنسبة لدفاع الإرادة الحرة. إلا أن هذه المشكلة من السهل أيضًا تفاديها. وبما أننا لا نحتاج إلا إلى إمكانية منطقية مجردة، إليكم إمكانية كهذه من شأنها أن تقوم بالغرض. فمن الممكن من الناحية المنطقية أن كل ما يسمى بالشر الطبيعي والذي نجده في العالم هو نتيجة الخيارات الحرة لفاعلين غير بشريين (لكنهم فاعلون غاية في القوة). فمُختلف التقاليد الإيمانية تتقاسم الفكرة التي تتحدث عن وجود مثل هؤلاء الفاعلين على شكل الشيطان أو الجان الشرير. ومن ثم، ربما كان الشر الطبيعي نفسه في حقيقة الأمر نوعًا من الشر الأخلاقيّ لأنه وراءه هو أيضًا خيارات حرة سيئة تشكل مصدرًا له، هي خيارات أولئك الفاعلين الشياطين. وإذا تذكرنا ذلك، فليس من الصعب أن نطبق من جديد كل الحجج السابقة الخاصة بالآثار

المترتبة على الحرية البشرية على العوالم التي قد لا يكون الله قادرًا على تحقيقها. هناك عزف كثير على البنية المنطقية هنا. هل يرى بلانتينجا أن الشيطان هو سبب كل شر طبيعي؟ بالطبع لا. إنه يرى فقط أن هذه إمكانية منطقية، وهذا كل ما يريده للحجة)

تبدو الخلاصة الآن خلاصة مؤكدة بشكل راسخ بما يكفي. إن بلانتينجا، بلجوئه إلى مفهوم قوي عن الإرادة الحرة، يبدو أنه قد برهن على فشل الحجة المنطقية المستمدة من وجود الشر. والخلاصة التي يتوصل إليها: "إذا كان الشر مشكلة بالنسبة للمؤمن، فإن ذلك ليس لأن وجود الشر- الأخلاقي أو الطبيعي- غير متسق مع وجود الله" (1990، 109).

7.2 نحو مزيد من إمعان النظر: التنافرية

في عرضي لمشكلة الشر المنطقية، حاولت بيان الإجماع العام (المثير للدهشة إلى حد ما) للمجتمع الفلسفي على النجاح القاطع لدفاع الإرادة الحرة الذي قدمه بلانتينجا. على الأقل، كما ذكرت سابقا، من المُجدي الانتباه إلى نجاحه المُفترض باعتباره حقيقة سوسيولوجية مثيرة. ونحن الآن في وضع يسمح لنا بأن نثمن، كدليل آخر على الادعاء السوسيولوجي، استنتاج وليام ألستون أن "بلانتينجا... قد أثبت إمكانية تعذر قيام الله بتحقيق عالم يحتوي على كائنات حرة تفعل الصواب دائمًا" (1996، 113). وإذا عدنا إلى بعض استراتيجيات الرد على دفاع الإرادة الحرة والتي تتحدى هذا الإجماع، يمكننا أن نستخدم مضمون ادعاء ألستون كمغاير نعتمد عليه. بمعنى أن أولئك الذين يريدون معارضة حجة بلانتينجا سيحتاجون إلى إظهار أن هذا الدفاع لا يثبت الإمكانية المشار إليها أعلاه (ولا حتى الإمكانية المنطقية بشكل عام) التي يزعم ألستون أن الدفاع المذكور يثبتها.

إن مسعىً أوليًا لبيان هذا قد ينطلق من إقرار وليام رو بالقوة الأساسية لحجة بلانتينجا. إذ يكرر رو ما ذهب إليه ألستون، فيقول:

> ادعى بعض الفلاسفة أن وجود الشر متعارض من الناحية المنطقية مع وجود إله الإيمان العام. ولا أعتقد أن أحدًا قد نجح في إثبات ادعاء متطرف كهذا. فالواقع أن هناك، **لو سلمنا بالتنافرية**، ما يدعم بصورة مقنعة بما يكفي وجهة النظر التي تذهب إلى أن وجود الشر متسق من الناحية المنطقية مع وجود إله الإيمان العام (للوقوف على عرض واضح لهذه الحجة، انظر Alvin planting,*God,Freedom,and Evil.* (1996،10، الهامش 1؛ التشديد من عندي).

ولذا، فبالإضافة إلى وضع حجة بلانتينجا في الاعتبار بشكل ملحوظ، يشير رو أيضًا إلى اتجاه مهم قد يتحرك فيه خصوم دفاع الإرادة الحرة.لاحظوا، بشكل خاص، كلمات "**لو سلمنا بالتنافرية**" في كلام رو والتي شددت عليها. إذ يبدو أن رو يوافق على أن الطبيعة الالزامية لدفاع الإرادة الحرة تتوقف على قبول التنافرية. وهذا يستحق الاستكشاف، خاصة أن بعض الجهود السابقة الرامية إلى صد دفاع الإرادة الحرة قد شنت هجمات على هذه النقطة.

يجب أن نتذكر أن التنافرية هي الأطروحة التي تذهب إلى أن الإرادة الحرة لا تتسق مع التقرير الخارجي. فإذا كان ما يفعله الشخص مقرّرًا بأي شيء خارج إرادته هو (بالماضي وقوانين الطبيعة أو، مثلًا، بالبيولوجيا العصبية للطفولة المبكرة، أو بمقاصد الله)، فإنه لا يكون في موقع من يمارس هذا الفعل بحرية. وهكذا، فاستنادًا إلى هذا المفهوم، لكي يتمكن شخص من القيام بفعل حر، لا بد أن يكون صحيحًا بالنسبة

له، في الوقت الذي يقوم فيه بالفعل، مع تثبيت كل شيء خاص به وبالعالم، أنه قادر إما على القيام بالفعل أو الامتناع عن القيام به. ولذا، يمكن فهم الإرادة الحرة على أنها قدرة حقيقية على التصرف في اتجاه أو آخر. ومن الواضح أن هذا يعتبر أساسيًا في دفاع الإرادة الحرة الذي قدمه بلانتينجا. فلو كانت التنافرية زائفة، فهذا يعني أن بإمكان الشخص التصرف بحرية حتى عندما يكون فعله مقررًا سلفًا بشروط موجودة من قبل. وبعبارة أخرى، سيبدو أنه لا يوجد سبب لافتراض أن الله ما كان ليقرر لسبب ما انبثاق العالم بحيث لا يفعل فيه أي شخص إلا ما هو صائب وخيِّر - وهذا دون التضحية بالإرادة الحرة وبكل الأشياء الخيِّرة التي تتيحها هذه الإرادة.

وقد بذل ماكي نفسه بعض الجهود الأولية للتقليل من شأن دفاع الإرادة الحرة هنا. فبعد شرح قصير لاستدعاء الإرادة الحرة ردًا على حجته، يبدأ ماكي رفضه على النحو التالي" أعتقد أن هذا الحل غير مرض أساسًا لعدم تماسك مفهوم حرية الإرادة: لكنني لا يمكنني مناقشة هذا الموضوع بشكل واف هنا"(1995,33). وبالمثل، يعترض أنطوني فلو على دفاع الإرادة الحرة بمهاجمة "الفكرة التي تذهب إلى وجود تناقض في القول بأنه ربما كان بوسع الله خلق الناس بشكل يختارون فيه الصواب بحرية دومًا بالفعل" (1955,149).إن كلًا من ماكي وفلو (وكثيرين آخرين في هذه الأيام التي تشهد صعود الوضعية الهيومية الجديدة) كانا على قناعة بانعدام التناقض. ولا يجب أن يدهشنا، بالنظر ليس فقط إلى تمسكهما بالقول بانعدام التناقض ولكن أيضًا بالنظر إلى ما اعتبراه وضوحًا كاملًا لانعدام التناقض، أن هذه الردود المبكرة على دفاع الإرادة الحرة قد وضعت نصل السيف الجدلي هنا. وأظن أنه لا

يجب أن يدهشنا أيضًا أن نبرة الحجة فيما يتعلق بهذه النقطة كانت كريمة إلى حد ما.

يمكننا اعتبار الاتساقية نفيًا للتنافرية. وهكذا، فلو كانت الاتساقية صحيحة، فمن الممكن أن يتمتع الشخص بالإرادة الحرة حتى وإن كانت ظروف سابقة قد قررت قيامه بالفعل الذي يقوم به. ويتضح أن الاتساقية تظل شائعة بين الفلاسفة المعاصرين.[15] ثم إنني أنا نفسي تنافري (أو من بالتنافرية) يسلم بأن التطورات الأخيرة للاتساقية لا تخلو من القوة والجاذبية.[16] إلا أنه لا يكفي شيوع الاتساقية ولا حتى معقوليتها لتبرير حجة مستمدة من وجود الشر على غرار حجة ماكي. ولا يكفي، على أي حال، مجرد أن تكون الاتساقية صحيحة. إذ يجب أيضًا إثبات أن التنافرية زائفة **بالضرورة**. وهذا شيء من الصعب جدًا على مؤيد مشكلة الشر المنطقية أن يظهره.

والشيء المهم الذي يجب أن نراه هنا، مرة أخرى، هو العائق الكبير الذي يجب على مؤيد المشكلة المنطقية تخطيه. فالارتفاع المحدد لهذا العائق (والذي تحدده، ودعوني أذكر أنفسنا بذلك، طموحات الحجة نفسها) إنما يجري التلميح إليه بالفعل في الرد الأول الذي قدمه ماكي. فماكي يعتقد أن مفهوم الإرادة الحرة الوثيق الصلة بالمسألة مفهومٌ **غير متماسك**. على أننا يجب أن نلاحظ أنه لا شيء أقل من انعدام التماسك من شأنه أن يفي بالغرض. ويرجع هذا إلى أن المدافع عن الإرادة الحرة يظل بحاجة إلى الإمكانية المنطقية المجردة وحدها والخاصة بأن الله ما كان ليكون بوسعه أن يخلق عالمًا يحتوي خيرًا أخلاقيًا دون أن يخلق أيضًا عالمًا يحتوي شرًا أخلاقيًا – ومن ثم يظل هذا المدافع بحاجة إلى الإمكانية المنطقية المجردة وحدها الخاصة بصحة التنافرية. فإذا كانت

الإرادة الحرة التنافرية ممكنة من الناحية المنطقية إلى هذا الحد، فإن الدفاع سوف يشق طريقه.

فهل يمكن إظهار أن المفهوم التنافريّ عن الإرادة الحرة (التحررية) والذي يعتمد عليه دفاع الإرادة الحرة غير متماسك أو مستحيل بمعنى ما من الناحية المنطقية؟ إذا كان ذلك ممكناً، فإنه لمن الغريب إلى حد ما أن نقاداً للتحررية بارعين بما يكفي يمتنعون هم أنفسهم عن عمل ذلك – بل إنهم، في واقع الأمر، صرحاء فيما يتعلق بالحدود الموجودة هنا. لننظر، على سبيل المثال، إلى آراء كل من ديرك بيريبوم وراندولف كلارك المؤثرة والمتشككة. إنهما يتقاسمان وجهة النظر التي تذهب إلى أن الاتجاه الذي يعتبر الفاعل سبب الفعل هو أكثر صيغ التحررية وعداً.[17] كما أنهما يتقاسمان وجهة النظر التي تذهب إلى عدم وجود وعد كثير جدًّا هنا. ومع ذلك، فمن المهم أن نرصد الأسس المختلفة لشكية كل منهما.

بحسب رأي بيريبوم، تصطدم التحررية التي تعتبر الفاعل سبب الفعل بنظرتنا العلمية إلى العالم. وبشكل محدد، يزعم أن نظرية الفعل التحررية

إنما تتحداها اعتبارات إمبريقية تحدياً خطيراً. فالمشكلة الرئيسية بالنسبة لهذا الموقف هي أن خياراتنا تترتب عليها أحداث مادية في الدماغ وفي بقية الجسد، ويبدو أن هذه الأحداث محكومة بقوانين طبيعية. وعلى التحرري الذي يعتبر الفاعل سبب الفعل أن يثبت صحة أن أفعالنا يمكن أن تكون ناشئة عن إرادتنا الحرة بالمعنى الذي تروجه هذه النزعة التحررية على ضوء البرهان المتوافر لدينا بشأن هذه القوانين الطبيعية. وأنا أذهب إلى أنه بالنظر إلى هذا البرهان، فإن من المشكوك فيه أن تكون أفعالنا ناشئة عن حرية إرادتنا بالمعنى الذي تطرحه النظرة التي تعتبر الفاعل سبب الفعل (2004,xvi)

أي أنه، بإضاءات بيريبوم، تصبح التحررية في موقف برهاني سيء. وهو يسهب في التشديد على أن ذلك النوع بالأخص من النزعة التحررية، والذي يعتبر الفاعل سبب الفعل، ليس عديم التماسك دائمًا. فبالأحرى، تظهر المشكلات التي تواجه التحررية على مستوى البحث الإمبريقي. وبعد عرض هذه المشكلات تفصيليًّا، يستنتج بيريبوم: "إذا كان ما عرضته من حجج هنا صحيحًا، فلا بد للمرء أن يشك في آفاق التحررية ". (2004,88)

تبدو استنتاجات كلارك متحفظة بالمثل، وإن كانت أكثر تشاؤمًا بشكل طفيف. وإلى حد ما، يرجع هذا التشاؤم الأكثر حدة بعض الشيء إلى حقيقة شعور كلارك بقوة بعض الاعتراضات على التحررية التي تعتبر الفاعل سبب الفعل والتي لا تعد مجرد اعتراضات إمبريقية في طبيعتها. وهو يعترف بأن بعض هذه الشواغل بإمكانها تهديد تماسك القول بأن الفاعل سبب الفعل. ومع ذلك، يجب أن نلاحظ الطابع الأولي الصحي للاستنتاجات التي يستخلصها من الاعتبارات التي يراعيها:

مع أن أي اعتبار من هذه الاعتبارات ليس حاسمًا بمفرده، فإنه يبدو لي أنها، في مجموعها، ترجح الميزان ضد إمكانية أن تكون الذات سبب الفعل بشكل عام أو أن يكون الفاعل سبب الفعل بشكل خاص. فهناك، عند موازنة الأمور، أسباب للاعتقاد بأن من المستحيل إرجاع سبب الفعل إلى الفاعل، خلافًا لما يزعمه تفسيرٌ للإرادة الحرة يستند إلى القول بأن الفاعل هو سبب الفعل.

وعلى أي حال، فإن أي قضية ضد اعتبار الفاعل سبب الفعل إنما تخفف منها الصعوبة التي نواجهها في فهم هذه السببية. فمن الصعب تحديد ماهية هذه السببية ولا كيف تعمل في أي حالة. ومن هنا،لا يمكن أن يتوافر لدينا قدر كبير من الثقة في المزاعم الواردة هنا والتي تذهب إلى أن هذه السببية لا يمكنها أن

تعمل بالطريقة التي تتطلبها نظرية عن الإرادة الحرة تستند إلى القول بأن الفاعل هو سبب الفعل. وعلينا أن نرتاب في إمكانية إرجاع السبب في الفعل إلى الفاعل. إلا أننا لا يجب أن نكون متأكدين تمامًا من الأمر (التشديد في الأصل 2005,209-10).

ومن ثم، فإن إرجاع السبب في الفعل إلى الفاعل، وفقًا لكلارك، يعد مستحيلًا **على الأرجح**. ويجب أن نلاحظ أن تحفظ كلارك يبدو أنه يرجع إلى مصدرين. فأولًا، يعترف كلارك بأن استحالة التقرير الأولي تستند إلى حجة "موازِنة" تعد حساسة بذاتها. وثانيًا، فإن القضايا شديدة التعقيد والصعوبة بحيث إن المتبجحين وحدهم هم الذين يمكنهم إطلاق أحكام واثقة بشأن الاستنتاجات التي يجب أن نستخلصها بشأنها.

وأنا أرى أن بيريبوم وكلارك يقدمان لنا الآراء الشكية الأكثر معقولية والأكثر استنادًا إلى حجج دقيقة بشأن الإرادة الحرة التحررية في النقاش المعاصر.[18] ويجب أن نلاحظ أنه على الرغم من شكية هذه الآراء، فإنها لا تبدو شكية تمامًا بما يكفي لمنح خصم دفاع الإرادة الحرة الذي يطرحه بلانتينجا عونًا كبيرًا. ففي حالة بيريبوم، لا نجد ببساطة أي انعدام للتماسك فيما يتعلق بالتحررية. وبالنسبة لكلارك، فمع أن انعدام التماسك موجود، لا يدعونا كلارك إلى قبوله بذلك النوع من القوة الذي من شأنه أن يكون ضروريًا لتقويض الإمكانية المنطقية الكبيرة التي يستند إليها هذا الرد على مشكلة الشر المنطقية.[19]

8.2 نحو مزيد من إمعان النظر: الفساد العابر للعوالم

جاءت محاولة جديدة أخرى لمحو دفاع الإرادة الحرة من بعض المنزعجين من أن الفساد الشامل العابر للعوالم ليس ممكنًا من الناحية

المنطقية بهذه الدرجة من الوضوح كما تصور بلانتينجا. ويجب أن نحرص على أن نرى هنا أن الشكوى المناسبة، إن كانت هناك شكوى مناسبة، لا تكمن في أن من **غير المعقول** أن كل واحد فاسدٌ عبر العوالم ولا في مدى سخف المفهوم المتعلق بمثل هذا الفساد. وبما أن الفساد الشامل العابر للعوالم لا يحتاج إلا إلى أن يكون **ممكنًا** حتى ينجح دفاع الإرادة الحرة، فلابد أن تكون الشكوى متمثلة في أن المفهوم، في جانب معين، من المستحيل تحويله إلى حالة ملموسة. كما أن من الجدير بالملاحظة، أن مَن طرحوا هذا الشاغل بأقوى شكل يتعاطفون تعاطفًا كبيرًا، كقاعدة عامة، مع الخطوط العريضة لدفاع الإرادة الحرة. وهكذا، فبينما يطرحون هذا النوع من القلق حيال حجة بلانتينجا الخاصة، يميلون إلى تصور أن صيغة دفاع الإرادة الحرة سوف تنجح، حال إدخال بعض التعديلات المناسبة عليها.

وعلى سبيل المثال، فقد ذهبت كيث ديروز إلى أن المرحلة الثانية في دفاع بلانتينجا لا تطرح الحجة، لأن حدوسنا النمطية بخصوص إمكانية الفساد الشامل العابر للعوالم حدوس يعوزها الوضوح إلى حد بعيد (1991). وقد أعطى دانيال هوارد – سنايدر وجون هوثورن هذا النوع من القلق قوة أكثر حدة بإبرازهما لوجود ضمني لإمكانية الفساد الشامل العابر للعوالم (1998). فلو كان من الممكن أن كل شخص محتمل فاسدٌ عبر العوالم، فمن المستحيل أن يوجد أي شخص "مقدس عبر العوالم". فالشخص يكون مقدسًا عبر العوالم إذا لم يقم أبدًا، بوجه عام، بارتكاب خطأ في أي موقف قد يضعه الله فيه (ويمنحه الله فيه درجة مهمة من الحرية). وكما يشير هوارد- سنايدر وهوثورن، فليس مما لا يعد طبيعيًا بشكل مخيف تصور أن بالإمكان على الأقل أن يوجد شخص ما ينطبق عليه بالضرورة أنه مقدس عبر العوالم. إلا أنه، بما أن الفساد الشامل

العابر للعوالم يتعارض مع القدسية الفردية العابرة للعوالم، فإن أحدهما ممكن بالفعل، على أقصى تقدير. أي إما أن من الممكن أن يكون

كل شخص محتمل فاسدًا عبر العوالم

أو أن من الممكن

أن شخصًا محتملًا ما يعد، بالضرورة، مقدسًا عبر العوالم،

ولكن ليس كلاهما.[20] والاستنتاج الذي يستخلصانه هو أننا لا نملك سببًا وجيهًا لتفضيل أحد هذين الالتزامين النمطيين على الآخر. ولذا، فمن حيث جوهر الأمر، يجب علينا في نهاية المطاف تعليق الحكم بشأن إمكانية الفساد الشامل العابر للعوالم. ولو فعلنا ذلك، فإن دفاع بلانتينجا، بالشكل الذي هو عليه، لا يتوصل إلى نجاح برهاني. ويبدو أن علينا أن نظل لا أدريين فيما يتعلق بنجاح هذا الدفاع.[21]

على أن هوارد- سنايدر وهوثورن يمضيان إلى مماشاة ما يطرحانه مع دفاع "على شاكلة" دفاع "بلانتينجا" يعتقدان بالفعل أنه دفاع ناجح. وللتوصل إلى ذلك، فإن كل المطلوب هو إزاحة طفيفة لبؤرة النقاش. ففي عرض بلانتينجا لدفاعه، شدد، من غير حجة، على أن الفساد الشامل العابر للعوالم ممكن. لكنه لم يكن بحاجة حتى إلى كل هذا لكي يتصدى لمشكلة الشر المنطقية. أما هوارد- سنايدر وهوثورن فهما، إذ يقومان بتثبيت كل شيء آخر في الدفاع، يذهبان إلى أن كل المطلوب (لما يشيران إليه بوصفه دفاعًا معرفيًا مجردًا) هو أن الفساد الشامل العابر للعوالم ممكن **قياسًا إلى كل ما نعرفه أو قياسًا إلى كل ما يوجد لدينا سبب لاعتقاد ذلك**. وهذا يُبقي عبء البرهان في مكانه الذي لا شك

فيه- أي على عاتق المجادل الذي يجادل بأسلوب ماكي والذي يحاول أن يبين لنا أن المجموعة الإيمانية غير متماسكة. فالمدافع لا يحتاج لا إلى التأكيد ولا إلى البرهنة على أن الفساد الشامل العابر للعوالم ممكن. إذ يكفي أنه ممكن قياسًا إلى كل ما يوجد لدينا سبب لاعتقاد ذلك. وبالطبع، يظل من المطروح على المدافع عن المشكلة المنطقية أن يبين أنه غير ممكن في الواقع. لكن آفاق هذا المشروع ليست واعدة.[22]

9.2 الخلاصة

إلى أين يأخذنا كل هذا؟ أعتقد أن من المعقول أن نستخلص من هذا السجال الثري والواضح أن مشكلة الشر المنطقية يمكن تفاديها. فعلى الرغم من أن حجة ماكي حجة متحدية، فإن جرأتها الجدلية بالتحديد هي ما تدعها هشة في النهاية. فأنصار مشكلة الشر المنطقية، بمبالغتهم في اتهام المؤمن بانعدام التماسك، قد جعلوا من السهل مقاومتها بشكل مدهش. وبصراحة، فبمجرد ما أن نفهم التحدي، فليس من الصعب كثيرًا على المؤمن استحضار احتمالات منطقية بشكل واسع (متسقة مع الإيمان) تجعل المجموعة الإيمانية متسقة.

إن الآلية المركَّبة والصارمة للمرحلة الثانية من دفاع الإرادة الحرة الذي قدمه بلانتينجا، قد تعطي الانطباع بأن مثل هذه الحجج المبنية بدقة هي وحدها التي يمكنها صد المشكلة المنطقية. لكن الأمر ليس كذلك. فأنا أرى أن العبقرية والقيمة الحقيقية لحجة بلانتينجا المضادة والتي طورها بشكل كبير إنما تكمن في الطريقة التي تعري بها كلًا من منطق المشكلة ومتطلبات نجاحها الجدلية الدقيقة بشكل ملحوظ. وهكذا، فحتى إذا اتضح

أن واحدًا أو آخر من التحديات الموجّهة إلى تفاصيل دفاع الإرادة الحرة الذي قدمه بلانتينجا يتمتع بالقوة، فبوسعنا أن نرى الآن، كما هي الحال مع هوارد- سنايدر وهوثورن، أن بالإمكان إدخال تعديلات صغيرة لكنها مقبولة. ثم إن بلانتينجا قد زاد من صعوبة مهمته بشكل ذائع إذ افترض أن الله يعلم ما سوف يفعله كل واحد منا بحرية في أي ظرف قد نوجد فيه.[23] ولنفترض أن هذه النظرة الخلافية نفسها نظرة زائفة (مثلما أعتقد ذلك، بالمناسبة) ولنفترض، على سبيل المثال، أن ما سوف يفعله كائن حر في ظرف ما غير مقرر سلفًا، أحيانًا – بحيث أن الله نفسه لا يعلم ما سوف يفعله الكائن قبل قيامه به.[24] عندئذ لن يكون من المعقول تصور أن الله يخلق عالمًا كعوالمنا بقيامه بالاختيار من بين عوالم ممكنة كاملةِ مطروحة بالكامل أمام العقل الإلهي قبل الخلق. وبفضل بلانتينجا، نعلم الآن أن دفاعًا يشكل ردًا على المشكلة المنطقية إنما يحتاج إلى بيان الإمكانية المنطقية المجردة والتي تتمثل في أن الله ما كان ليمكنه خلق عالم يتضمن الخير الأخلاقي دون أن يخلق أيضًا عالمًا يتضمن الشر الأخلاقي. وإذا كان الله نفسه، لا يعلم سلفًا كيف ستستخدم الكائنات الحرة حريتها، فإنه بينما قد يكون ممكنًا من الناحية المنطقية بشكل عام أن يتضمن العالم كائنات تختار اختيارًا صائبًا دومًا، فإن الله لا يمكنه أن يعرف، قبل الخلق، أن الأمر سيكون كذلك. وهذا يعني أن الله ربما كان عليه الإقدام على مجازفة بخلقه كائنات حرة مثلنا – وهي مجازفة تستتبع بالضرورة إمكانية الارتكاب الحر للخطأ من جانب المخلوقات. وإذا كان مثل هذا الأمر ممكنًا، فسيكون من حقنا الاعتقاد بأن مسلمة الاتساق الحاسمة (C) من الممكن أن تكون صحيحة، وهذا دون الاضطرار إلى توبيخ لابنتز على زلته أو التذرع بالإمكانية الخلافية المتعلقة بالفساد الشامل العابر للعوالم. والخلاصة، من ثم، هي أنه إذا كان دفاع بلانتينجا عن الإرادة الحرة لا يحرز مثل هذا النجاح الحاسم الذي افترضه فلاسفة

معاصرون كثيرون (وربما لا يزال يحرز مثل هذا النجاح المفترض)، فإن هذا الدفاع يقدّم على أقل تقدير الركيزة الحاسمة لدفاعات أخرى كثيرة ناجحة.

على أن الخبر السيء بالنسبة للمؤمن، هو أن هذا لا يضع نهاية لمشكلة الشر. الواقع أن فلاسفة الدين المعاصرين قد وجهوا انتباههم إلى استحداث صيغة لمشكلة الشر أصعب على الحذف من صيغة ماكي، وذلك، تحديدًا، في سياق الرد على النجاح المفترض لرد بلانتينجا على مشكلة الشر المنطقية. وهذا هو موضوع فصلنا التالي.

3
المشكلة البرهانية

بعد اشتباكنا مع الصيغة المنطقية لمشكلة الشر في الفصل الأخير، لن ألومك إذا أصابك القلق من أن الفلاسفة قد ألهتهم الأشجار في بحثهم عن الغابة. فتجزئة المنطق والدلالات النمطية التي طفنا بها سابقًا يمكن، وأنا أسلّم بذلك، أن تكون مفرطة في التجريد - مفرطة الجفاف - بحيث يصعب وضعها في قلب اهتماماتنا بالشر. وسوف أسلّم بأن من الصعب تصور أن أيًا من إيفان كرامازوف أو "الرجل المضحك" عند دوستويفسكي يمتلكان مزيدًا من الصبر على تفاصيل ومعنى الفساد العابر للعوالم. ومع ذلك، يجب أن نتقدم هنا بحذر. لن ألومك إذا شعرت بالقلق من الطبيعة المجردة لنقاشاتنا السابقة، لكنني لا أعتقد، في النهاية، أن التجريد والتفكير المنطقي الصارم يمثلان إلهاءً. فمن سوء الحظ أننا لا نملك تجنبهما إذا أردنا تحقيق تقدم بشأن هذه القضايا. ومن ثم، فما أنا مستعد للاعتراف به هو أن تقييمًا مسئولًا للحجة المنطقية المستمدة من وجود الشر لصالح الإلحاد (يضفي القوة على الحجة والتقدير لأفضل الردود عليها) يتطلب منّا التفكير بعمق في مسائل يبدو أنها شديدة البعد عن نقطة انطلاقنا. ولكن هذا لا يعني أنني مستعد لقبول أنه لم يكن علينا المضي في هذه الرحلة أو أنه كان علينا العودة منها باكرًا. فبحسب رؤيتي للأمر، لم يكن هناك من طريق أسهل عبر الساحة. وما أخشاه هو أن مشكلات الشر شديدة الصعوبة بحد ذاتها.

الآن، وبمعنىً ما، تُعتبر الحجج الرئيسية في هذا الفصل أقل تجريدًا وأقل نظرية من الحجج التي واجهناها في الفصل السابق. فمشكلة الشر البرهانية تختلف عن أختها المنطقية، كونها ترتكز على حالات مادية من المعاناة في العالم الواقعي، تم عرضها غالبًا بقدر لا بأس به من التفصيل القاسي. وقد يخفف هذا من بعض المخاوف الخاصة بالمسافة المفترضة بين التفكير الفلسفي والتفكير العام حول هذه القضايا. لكننا مع ذلك لن نستطيع الهرب من متطلبات الفلسفة الصارمة - على الأقل إذا كنا نأمل بصدق في التفكير تفكيرًا عميقًا في أمور تنتمي إلى هذا المجال، و إذا كانت لدينا معتقدات مبرراتها قوية حول العلاقة بين الإيمان والشر. وإذا كانت المشكلة المنطقية قد دفعتنا إلى الغوص بشكل أعمق في ميتافيزيقا النمطية بأكثر مما توقعنا، فإن المشكلة البرهانية ستفعل الشيء نفسه فيما يخص بعض القضايا الأساسية في نظرية المعرفة ونظرية القيمة.

ويبدو أن هناك بالفعل عددًا محدودًا من صيغ الحجة البرهانية المستمدة من وجود الشر والمؤيِّدة للإلحاد، وسوف نمعن النظر في واحدة فقط من هذه الصيغ في هذا الفصل. وكما هي الحال مع الحجة المنطقية، تعد التفاصيل مهمة، وسوف يتطلب الإمساك بهذه التفاصيل تركيز انتباهنا. ولحسن الحظ أن الأفكار الحدسية العامة التي تحرك الصيغ البرهانية للحجة المستمدة من وجود الشر يمكن عرضها عرضًا أوليًا أخاذًا. فالفكرة المحورية هي أن وجود الشر- ونعني هنا الشر بكل درجاته وأشكاله الفعلية المروعة - **برهان جيد** على أن إله الإيمان العام غير موجود. وبالتالي، فبينما تحاول حجة استنباطية مستمدة من وجود الشر، على غرار حجة ماكي، إثبات أن وجود الله متعارض من الناحية المنطقية مع وجود الشر، تتطلع الصيغ البرهانية للحجة (في أقوى أشكالها) إلى بناء الزعم (الأضعف مع ذلك) القائل بأن وجود الشرور

الخاصة التي نجدها في العالم يجعل وجود الله غير محتمل، أو يجعل من غير المعقول من الناحية المعرفية الإيمان بأن الله موجود.

وربما يساعدنا ضرب المثل هنا. لنفترض أننا نشاهد طفلًا صغيرًا يتجول في منتزه، دون مراقبة على ما يبدو. سوف نبدأ في التساؤل إذا كان الطفل فعلًا غير مراقَب أو أنه بالأحرى موضع مراقبة من جانب والده عن بُعد، إذ ربما لا يكون الوالد ظاهرًا في الزحام أو أنه خارج نطاق ناظريك لا أكثر. الآن، افترض أنك تراقب الطفل وهو يتعثر في مسار عربة الأطفال التي تمضي بشكل مؤلم فوق قدميه. وبينما يصرخ الطفل من الألم وتتسال منه الدموع، لا يظهر والده. من الممكن أن يبدو هذا دليلًا قويًا إما على أن الأب ليس في الجوار أو أن الأب ليس خيّرًا. لاحظ أن وجود وخيرية الوالد ليسا متعارضين من الناحية المنطقية مع ما رأينا. يمكن أن نتخيل موقفًا ممكنًا يكون فيه الوالد موجودًا، على سبيل المثال، وكان بإمكانه أن يظهر في المشهد إن استطاع، لكنه كان في هذا الوقت ينقذ طفلًا آخر من الموت المحقق بالسقوط على حافة منحدر (فالمنتزه يمكن أن يكون مكانًا خطرًا). لذا، من الممكن أن يكون الوالد الخيّر موجودًا حتى مع أن الطفل الذي نراه ينتهي به الحال إلى الإصابة والانزعاج. ومع ذلك، نعتبر ما رأينا دليلًا قويًا على أن الوالد الخيّر ليس قريبًا. بل قد يبدو أن من غير المعقول، في هذه الظروف، أن نصدق غير ذلك. وبالطريقة نفسها، يعتبر مؤيدو الحجج البرهانية المؤيِّدة للإلحاد الشرورَ التي نجد في العالم، بالمثل، دليلًا قويًا على أن الكون ليس مُراقَبًا من قِبَل إله كامل الخيرية، حتى إذا قبلوا أيضًا (كما يفعل معظمهم) أن وجود الله ليس متعارضًا من الناحية المنطقية مع شرور العالم.

وبعد هذا العرض التحفيزي الأولي للحجة البرهانية المطروحة، يمكننا الآن الانتقال إلى أكثر صيغها تأثيرًا وأوسعها تعرضًا للنقاش.

1.3 حجة وليام رو البرهانية

لاحظنا في الفصل الأخير استعداد وليام رو للتسليم بأن دفاع الإرادة الحرة الذي قدمه بلانتينجا قد أخرس مشكلة الشر المنطقية. لكن رو، مع تسليمه بهذا، قد مضى إلى صياغة صيغة للمشكلة لا يمكن نبذها باللجوء إلى الإمكانيات المنطقية المجردة التي جمعها طارح دفاع الإرادة الحرة. ومن الإنصاف القول بأن رو قد فعل للحجة البرهانية المستمدة من وجود الشر ما فعله ماكي للحجة المنطقية. فكما يمكن اعتبار مقال ماكي "الشر والقدرة الكليّة" مصدر الجدل المعاصر حول مشكلة الشر المنطقية، وضع مقال رو"مشكلة الشر وبعض صنوف الإلحاد" (1979)، بالمثل، برنامج مناقشة المشكلة البرهانية. ففي هذا المقال وفي عدد من مقالات أخرى، أعطى رو الحجة البرهانية عرضًا ناجزًا وعميقًا بشكل خاص لا يزال يشكل معيار السجال الدائر. وبما أن تفكير رو في الحجة البرهانية قد مر ببعض التحولات عبر العقود، فمن المضلل إلى حد ما أن ننسب حجة واحدة إلى رو.[1] ومع ذلك، بقيت العناصر الجوهرية ثابتة، ومن حيث الجوهر، ظلت الجاذبية المحورية للاستراتيجية التي اتبعها ثابتة منذ عام 1979. ولذا فإنني أقترح التعامل مع مساهمات رو بوصفها تطويرًا لخط واحد في التفكير المنطقي القوي. وأرجو أن ما سوف نفقده من حيث الدقة التقنية في انتهاج هذه المقاربة سوف نعوضه من حيث سلاسة العرض وسهولته.

يسعى رو إلى تحريك حجته البرهانية بشد انتباهنا إلى حالات خاصة من المعاناة الرهيبة. وعادة ما تقترن حجته بالحالتين التاليتين:

المثال الأول: ظبي حاصره حريق في الغابة، ولم يتمكن من الهرب، وأصيب بحروق بالغة لكنه لم يُقتل في الحال. فبدلًا من ذلك، ظل الظبي في الغابة يعاني ألمًا شديدًا لعدة أيام حتى استسلم في النهاية لرضة حروقه.

المثال الثاني: فتاة في الخامسة من عمرها من فلينت بولاية ميتشيجن؛ تعرضت للضرب بوحشية، وأُغتصبت وخنقت حتى الموت على يد صديق والدتها في عيد رأس السنة لعام 1986.[2]

الآن، لننتبه إلى أنه بينما اختار رو بعناية هاتين الحالتين (المثال الأول هو من محض خيال رو أما المثال الثاني فمبني على قصة إخبارية حقيقية) ليجعل من الصعب على المؤمن تفسيرهما باستدعاء عدد أو آخر من المبررات العادية، فلا يُفترض أنهما غير عاديتين بشكل خاص. ومن شأن رو أن يذكرنا بأن حالات كالحالتين اللتين وصفناهما، عادية كلها تمامًا. وعندما نمعن النظر في تاريخ العالم نجد أنفسنا بكل أسف مرغمين على الاعتراف أن مشاهدًا من النوع الذي صورناه في المثالين الأول والثاني، واسعة الانتشار وكثيرة بشكل مزعج.

بوضع هذه الصنوف من المعاناة الملموسة (مع بعض الحساسية تجاه عددهم) أمام عقولنا بوضوح، نكون مستعدين لحجة رو الأساسية، وهي كالآتي:

1. هناك حالات من المعاناة الشديدة (كالحالات الموصوفة في المثال الأول والمثال الثاني)، والتي كان بوسع كائن كليّ القدرة وكليّ المعرفة منعها من دون أن يضيّع بذلك خيرًا أكبر أو أن يسمح بشر على الدرجة نفسها من السوء أو أسوأ [ولنسمِّ هذا

ب"المسلَّمة الإمبريقية" ولنلاحظ أن بالإمكان تفسيرها على أنها القول بوجود شرور مجانية] .

2. سيمنع كائن كليّ المعرفة وكليّ الخيرية وقوع أى معاناة شديدة يمكنه منعها، مالم يكن بوسعه فعل ذلك دون أن يضيع بذلك خيرًا أكبر أو أن يسمح بشر على الدرجة نفسها من السوء أو أسوأ [ولنسم هذا ب"المسلمة اللاهوتية" ولنلاحظ أن بالإمكان تفسيرها على أنها القول بأنه إذا كان الله موجودًا، فلا وجود هناك لشرور مجانية] .

3. إذًا لا وجود هناك لكائن كليّ القدرة وكليّ المعرفة وكليّ الخيرية. (1967,118-30)

وما أن نوضح بعض المصطلحات، سوف نتمكن من الحكم على النقاط التي وضعتها بين قوسين أعلاه. لذا، لاحظوا أن المسلَّمة الأولى تعد بمثابة تأكيد إمبريقي: يحتوي العالم على شرور من نوع خاص. من أي نوع؟ من النوع الذي يسمح لكائن له قدرات الله أن يكون بإمكانه منع هذه الشرور دون تكلفة أخلاقية خالصة. فإذا اتبعنا عادة تسمية شر كان بإمكان الله منعه دون تكلفة أخلاقية خالصة بالشر "المجانيّ"، فإن المسلَّمة الأولى تزعم وجود شرور مجانية، كما ذكرت بين القوسين. وتقدم المسلَّمة الثانية زعمًا مفاهيميًا أو لاهوتيًا. فهي تعبر عن فكرة أن كائن له شخصية الله لا يمكن أن يجيز شرًا إلا إذا ترتبت على منعه تكلفة أخلاقية خالصة. بمعنى أنه إذا كان الله موجودًا، فلن يكون هناك وجود لشرور مجانية، كما ذكرت بين القوسين.

ولنقل كلمة عن بنية هذه الحجة. فهي، في حالتها الماثلة، تتخذ شكل حجة استنباطية صحيحة. وما يجعل هذه الحجة "برهانية" – أو "استقرائية" أحيانًا – هو أن المسلّمة الإمبريقية، وهي المسلّمة الأولى، لا تؤخذ على أنها حقيقة مبرهن عليها (والمسلّمة اللاهوتية، وهي المسلّمة الثانية، قد لا تكون هي الأخرى أكيدة بالدرجة التي جرى تصورها عادة، ولكن دعونا نرجيء ذلك الآن). وبدلًا من ذلك، تحتاج المسلّمة الإمبريقية في نهاية الأمر إلى إسنادها بنوع من البرهان أو الحجة، يقر رو نفسه بأنه لن يشكل "دليلًا". فالمنطق الذي يستخدمه رو في دفاعه عن المسلّمة الإمبريقية يتضح أنه موضع جدل كبير؛ وسوف نعود إليه قريبًا. على أن الشيء الذي يجب رؤيته الآن، بالنظر إلى الشكل الصحيح لهذه الحجة، هو أنه يبدو أننا يجب أن نكون ملتزمين بالاستنتاج بدرجة إلتزامنا بالمسلمات. أي أننا إذا كنا نملك أسبابًا قوية للموافقة على المسلمات، فسوف نملك بالمثل أسبابًا قوية للموافقة على الاستنتاج.

وسوف يكون من المهم أيضًا الانتباه إلى **هدف** حجة رو المحدود نوعًا ما. فما يأمل رو في بيانه بتقديم هذه الحجة هو أن وجود شرور كتلك المعروضة في المثال الأول والمثال الثاني يشكل برهانًا قويًا يؤيد الإلحاد. لكن مجموعة بعينها من الاعتبارات يمكن أن تكون برهانًا قويًا يؤيد أطروحة من الأطروحات حتى إذا ما تعيّن رفض الأطروحة، مع أخذ كل الأمور في الاعتبار. والسبب في هذا هو أنه قد يكون هناك برهان آخر لا صلة له بالاعتبارات الداعمة الأصلية من شأنه أن يتصدى بقوة للأطروحة. ولذا، ففي حال نجاح حجة رو، فإن ما تبينه هو أنه **استنادًا إلى فرض أننا لا نملك حججًا مستقلة لتأييد الإيمان**، يجب أن نستنتج أن الله غير موجود – وما شددت عليه هنا حاسم لأنه يضع الحجة في سياقها المناسب. وبوصفها حجة برهانية، فإنها تزعم تقديم

برهان على استنتاجها لا إثباته بشكل حاسم. وبعبارة أخرى، يتصور رو أنه يبين أنه " مع تنحية أي أسباب قد تكون هناك لاعتقاد أن إله الإيمان العام موجود، فإن الحقائق المتعلقة بشأن الشر في عالمنا تقدم سببًا جيدًا لاعتقاد أن الله غير موجود" (Howard-snyder etal.2001,136). وما يعنيه هذا هو أن المؤمن، لو تكلمنا كلامًا دقيقًا، بوسعه، كما سوف نرى بشكل تفصيلي أكثر فيما بعد، أن يقبل ببساطة معقولية المسلمات التي تستند إليها حجة رو وإن كان بوسعه أن يمضي إلى الزعم بأن البرهان الإيجابي على الإيمان أقوى من البرهان السلبي المتمثل في وجود شر يبدو مجانيًا.

2.3 الدفاع عن المسلمات

لكن لماذا يجب علينا قبول مسلمتي رو، المسلّمة الإمبريقية والمسلّمة اللاهوتية؟ هل توجد أسباب وجيهة لقبولهما؟ دعونا نبدأ بالمسلمة اللاهوتية، بما أنها، كما سبق أن ألمحت إلى ذلك، قد واجهت أخف الاعتراضات. ولربما يمكنك أن ترى لماذا تم قبولها بشكل عام. فوفقًا للمسلمة اللاهوتية، لم يكن الله ليسمح بشرور كالشرور الموجودة في المثال الأول والمثال الثاني إلا إذا توافرت أسباب قاهرة لفغل ذلك. ومن المفترض أن يكون هذا مدعومًا بتفكير **قبلي** حول طبيعة الخيرية وطبيعة المعرفة التامتين. فلو سمح كائن بحالة من المعاناة الشديدة دون أسباب قاهرة، فإن هذا الكائن يتنازل عن الأفضل (وهو تجنب المعاناة الشديدة) لصالح الأسوأ (مهما كانت تكلفة تجنب المعاناة).[3] إلا أنه لا يمكن لكائن أن يتنازل عن الأفضل لصالح الأسوأ إلا إذا كان هذا الكائن ليس كليّ الخيرية أو أنه يجهل كلفة هذا التنازل. ومن ثم لا يمكن لكائن كليّ الخيرية وكليّ المعرفة السماح بشرور كالشرور المذكورة في المثالين

الأول والثاني إلا إذا توافرت أسباب قاهرة لفعل ذلك. وبما أن غياب مثل هذه الأسباب القاهرة هو ما يجعل مثل هذه الشرور مجانية، لا يمكن لكائن كليّ الخيرية وكليّ المعرفة السماح بشرور مجانية. أي، أنه إذا كان الله موجودًا، فلن تكون هناك مثل هذه الشرور.

والدفاع عن المسلّمة الإمبريقية أوسع حيلة، كما قد يخيّل إليك. فوفقًا لهذه المسلّمة الإمبريقية، هناك في الواقع شرور تقع في عالمنا كان بوسع كائن كليّ المعرفة وكليّ القدرة أن يمنعها دون تكلفة أخلاقية خالصة. ويزعم رو هنا في المسلّمة الأولى أن هناك حالات من المعاناة الشديدة كان يمكن لكائن مثل الله أن يملك سببًا قاهرًا لمنعها. على أن التحدي يجب أن يكون واضحًا. فلو تجاوبنا مع نهج مهم في الاعتراض على حجة رو، سيكون من الطبيعي أن نتساءل كيف يسعنا معرفة أن حالة من حالات المعاناة الشديدة، كالحالة المذكورة في المثال الأول، أو كالحالة المذكورة في المثال الثاني، لا يجوز اغتفارها لسبب قاهر ما. كيف يسعنا أن نكون محقين في تصور أن بعض مثل هذه الشرور كان بالإمكان منعه دون تكلفة أخلاقية خالصة؟ من المهم أن نرى حساسية رو الأولية لهذه المشكلة. فهو لا يعتقد، مثلًا، أن من **المستحيل** وجود أسباب قاهرة للسماح بكل حالة من حالات المعاناة الرهيبة الموجودة في العالم. على أنه يعتقد بالفعل أننا نتملك مع ذلك **أسبابًا وجيهة** لأن نقبل أن مثل هذه الأسباب القاهرة لا وجود لها: أي ألا وجود هناك لأسباب وجيهة لقبول المسلّمة الأولى التي تستند إليها حجته.

والآن نصل إلى لب حجته الخلافيّ. فما يزعمه رو هو أن **عجزنا عن** رؤية أي أسباب وجيهة قد تكون لدى الله للسماح بالحالة الموجودة في المثال الأول والحالة الموجودة في المثال الثاني والحالات المماثلة التي

لا حصر لها والتي نقابلها دومًا يعطينا الحق في استنتاج عدم وجود أسباب وجيهة. وهذا شكل طبيعي ومعقول للاستنتاج في سياقات كثيرة. فمن عدم قدرتي على رؤية X ، من المعقول تمامًا في أغلب الأحيان أن أستنتج عدم وجود X. وعلى سبيل المثال، فمن عدم قدرتي على رؤية الكتاب الذي أبحث عنه على مكتبي، بوسعي أن أستنتج بشكل معقول أن الكتاب ليس على مكتبي. ومن عدم قدرتك على رؤية صديقتك في القاعة، بوسعك أن تستنتج بشكل معقول أنها ليست في القاعة. ومن المؤكد أن هذا الشكل من أشكال الاستنتاج يمكن أن ينطبق على بحثنا عن الأسباب أيضًا. فعدم قدرتي على رؤية السبب الوجيه الذي يدفع ابني إلى أكل الوحل يجيز لي استنتاج ألا وجود هناك لسبب وجيه لذلك. وعدم قدرتك على تبين سبب وجيه لسوء معاملة زميلك في العمل لك يجيز لك استنتاج أنه لا يملك سببًا وجيهًا لذلك. ويزعم رو أن هذا الشكل من أشكال الاستبنتاج بوسعه أن يبني حجة قوية لمسلمته الإمبريقية الأولى. وبشكل محدد، فإنه يزعم أنه:

(P) ما من خير نعرفه يبرر سماح كائن كليّ القدرة وكليّ المعرفة وكليّ الخيرية بالمعاناة الواردة في المثال الأول والمثال الثاني.

يعطينا أسبابًا وجيهة جدًا لكي نقبل أنه

(Q) ما من خير على الإطلاق يبرر سماح كائن كليّ القدرة وكليّ المعرفة وكليّ الخيرية بالمعاناة الواردة في المثالين الأول والثاني. (لاحظوا أن (Q) مساوية للمسلمة الإمبريقية، المسلّمة الأولى).

لنتذكر الآن أن رو قد اختار بعناية المثالين الأول والثاني ليجعل من الصعب رؤية الأسباب الوجيهة التي قد تكون عند كائن له صفات الله

للسماح بهذه الشرور. على سبيل المثال، يبدو أنه لا جدوى من اللجوء إلى قيمة الإرادة الحرة، ففي حالة معاناة الظبي في المثال الأول، من الصعب رؤية كيف يمكن لهذا الحدث أن يكون حاسمًا للحفاظ على شكل مهم من أشكال الحرية. واللجوء التقليدي إلى قيمة النضج الأخلاقي و/أو النضج الروحي (المسمى عادة ب"صنع الذات") يفشل بالمثل عندما نتأمل المثال الثاني، إذ لا معنى لادعاء أن معاناة الفتاة الصغيرة يمكن أن تساهم في تطورها – على أي حال، هي ليست في موقف يمكنها أن تأخذ منه شيئًا سوى الألم والرعب، وهي تموت في الحال تقريبًا. ثم إننا، حتى لو أمكننا اختلاق استعداد لرؤية خير ما في الحرية التي مارسها صديق الأم، وفي صنع الذات الذي أصبح ممكنًا باحتضار الظبي، فإن كثيرين منا يميلون بقوة إلى الاعتقاد بأن وجوه هذا الخير لا تفوق المعاناة الشديدة في كلتا الحالتين. لذا فإن ما يدعيه رو هو أنه "عندما نتأمل خيرًا ما، نعرفه، يمكننا أن نرى أن من المحتمل، إن لم يكن من المؤكد، أن هذا الخير، إما أنه ليس خيرًا بشكل كاف لتبرير سماح الله بالحالتين المذكورتين في المثال الأول والمثال الثاني، أو أنه خير يمكن لكائن كليّ القدرة وكليّ المعرفة تحقيقه (أو تحقيق خير أكبر) دون الحاجة للسماح بالحالتين المذكورتين في المثال الأول والمثال الثاني"(1996,276-7). بعبارة أخرى، يسعى رو للوقوف على أرض صلبة بالتشديد على (P).

ومن ثم فإن السؤال المتبقي هو ما إذا كان علينا أن نقبل استنتاج (Q) من (P)– ولنسم هذا الاستنتاج **باستنتاج رو**. وإذا كان من المعقول قبول **استنتاج رو**، فسوف تلقى المسلمة الإمبريقية دعمًا منطقيًا. أي سيكون عندنا سبب وجيه للاعتقاد بوجود شرور مجانية بالفعل. وكما سنرى،

فإن الجدل حول استنتاج رو كان عميقًا وواسعًا على حد سواء. لكننا الآن يجب أن يكون بوسعنا تقييم القوة الملحوظة لحجته.

3.3 مقاومة المسلَّمة الإمبريقية

لقد تم اعتبار مسلَّمة رو الإمبريقية الأولى نقطة الضعف الأساسية في حجته. من المنطقيّ إذًا أن نبدأ بردود على حجة رو تستهدف المسلمة الإمبريقية. على أننا يجب أن نلاحظ وجود طريقتين مختلفتين لاعتراض على حجة رو يمكن أن يستهدف المسلَّمة الإمبريقية. من ناحية، قد يأمل المرء في إثبات أن المسلَّمة الإمبريقية زائفة تمامًا. أي، قد يحاول المرء عرض أسباب قاهرة للاعتقاد بأنه لا وجود هناك بالفعل لشرور مجانية، بصرف النظر عن المظاهر فيما يخص المثالين الأول والثاني وبقية الأمثلة. ومن الناحية الأخرى، قد يأمل المرء في إظهار ليس أن المسلَّمة الإمبريقية زائفة بل، فقط، أن رو لم يعط سببًا وجيهًا للاعتقاد بأنها صحيحة. أي أن المرء قد يحاول مقاومة أسباب رو للاعتقاد بأن المثالين الأول والثاني والبقية شرور مجانية. وبتبنينا الاستراتيجية الأولى نكون قد تبنينا مشروعًا للثيوديسيا. تذكروا أن مشروعًا للثيوديسيا، على نحو ما نفكر فيه، إنما ينطوي على مسعى لتحديد مجموعة أسباب كافية أخلاقيًا يمكن الاعتقاد بشكل معقول أنها قد تكون لدى الله لسماحه بوجود الشرور في العالم. وإذا ما نجحت صيغة أو أخرى من هذا المشروع، فسوف يعني ذلك أن المسلَّمة الإمبريقية باطلة. وبما أننا سوف نتناول مشروع الثيوديسيا استنادًا إلى شروطه هو في الفصل الخامس، دعونا ندع جانبًا هذا الرد على حجة رو. وربما يكفي الاعتراف بأنه إذا كان السبيل الوحيد لتجنب الحجة، في نهاية المطاف، هو بناء ثيوديسيا

ناجحة، فإن رو يستحق تقديرًا ملحوظًا لدفعه المؤمن إلى وضع جدليّ لا يُحسد عليه إلى حد بعيد، وهذا حتى لو كان بالإمكان أن ينجح مشروع الثيوديسيا في نهاية الأمر.

لكن الطريقة الثانية لاستهداف المسلمة الإمبريقية لا تتطلب بناء ثيوديسيا فهي لا تتطلب استنتاج أن المسلَمة الإمبريقية **باطلة**. ولا يحتاج خصم حجة رو الذي يتبنى هذه الاستراتيجية الثانية إلّا إلى تحديد أسباب مقنعة **لتعليق الحكم** على المسلَّمة الإمبريقية. والصيغة الأكثر تأثيرًا لهذه الاستراتيجية (بل وربما الاستراتيجية العامة الأكثر تأثيرًا للرد على حجة رو) تتخذ موقفًا أصبح يُعرف **بالإيمان الشكي** (cf. Wyksra 1996; Alston 1996; Bergmann 2001; Plantinga 1988; Van Inwagen 1991) ويجب أن نكون حريصين منذ البداية على التأكيد على أن هؤلاء المؤمنين الشكّاك **ليسوا** شاكين في الإيمان. ما أبعدهم عن ذلك! إنهم، بالأحرى، مؤمنون يشكون في **استنتاج** رو(Q) من (P). وبقدر مشروعية نزعة الشك هذه، ستتوافر للمؤمنين الشكّاك مبررات للتصدي لحجة رو بدءًا بمسلَّمتها الأولى.

والآن، لماذا الشك في استنتاج (P) من (Q)؟ حتى يتسنى فهم الشك، قام ستيفن وايكسترا على نحو مفيذ بتسمية النوع الخاص الذي تتطلبه حجة استنتاج رو بالاستنتاج المستند إلى عدم الرؤية – كما في "بما أننا لا نراها، فمن الأرجح أنها غير موجودة" (أو، من المعقول استنتاج أنها غير موجودة). وبشكل عام، فإن استنتاجًا من هذا النوع ينشأ عندما نستنتج بشكل معقول أن شيئًا ما لا يوجد لأننا بحثنا عنه ولم نجده. إلا أن من المعقول **في بعض الأحيان** فقط استنتاج أن شيئًا ما غير موجود بعد أن بحثنا عنه ولم نجده أي أن استنتاجات من هذا النوع ليست

صحيحة إلا في بعض الأحيان. ولكي نرى أن استنتاجات من هذا النوع ليست صحيحة دائمًا، قام دعاة الإيمان الشكيّ ببعض الانهماكات الجوهرية في التشبيهات. خذوا، على سبيل المثال، المبتديء في لعبة الشطرنج الذي لا يمكنه أن يرى الفائدة من قرار كاسباروف التضحية ببيدق وزيره. هل يجب علينا أن نستنتج من حقيقة أن المبتديء غير قادر على رؤية النتائج بعيدة الأمد والمعقدة المترتبة على الخطوة التي أقدم عليها أستاذ بارع أن من الأرجح ألّا فائدة من هذه الخطوة؟ كلا. أو خذوا مثال شخص يستنتج عدم وجود حياة ذكية خارج مجموعتنا الشمسية على أساس تتبعه الدقيق للسماء ليلًا على مدار سنوات عديدة . فبما أنه لم ير كائنات فضائية فإنه يستنتج ألّا وجود لمثل هذه الكائنات. فهل يمكننا أن نقبل هذا على أنه شكل معقول للاستنتاج في هذه الظروف؟ كلا بالمرة. فما الخطأ الذي حدث في هاتين الحالتين؟ في الحالة الأولى، ندرك أن عجز المبتديء عن رؤية خطة كاسباروف من شأنه أن يتم تفسيره، على الأقل، بجهله بدقائق لعبة الشطرنج أو بافتقار كاسباروف إلى استراتيجية جيدة في لعبة الشطرنج. وفي الحالة الثانية، نجد أن ساحة الفضاء واسعة جدًا وغير مرصودة وأن ملكاتنا محدودة جدًا بحيث أننا لا نملك غير مبرر ضئيل للظن بأن تتبع السماء ليلًا يمكن أن يكون طريقة فعالة للتوصل إلى استنتاجات بشأن وجود قاطنين محتملين في عمق الفضاء. وباختصار، ففي هذه الأنواع من الحالات نملك سببًا وجيهًا للشك في أن الفاعلين الذين نحن بصددهم **يملكون ما يتطلبه الأمر** للوصول إلى الحقيقة في المجال المحدد. والتفكير في حالات كهذه يقود المؤمن الشاك إلى أن استنتاجًا مستندًا إلى عدم الرؤية ويأخذ هذا الشكل:

لم نعثر على أي x– ولذا فالأرجح أنه لا وجود لأي x

لا يكون صحيحًا إلا إن كان من المرجح، في هذه الظروف، لو كانت هناكx كهذه، أن نجدها. وبعبارة أخرى، فإن الاستنتاجات الوجيهة المستندة إلى عدم الرؤية إنما تفترض أننا كان يمكننا رؤية الأشياء لو كانت موجودة.

ولذا، وكطريقة للنظر في قلب الإيمان الشكيّ النابض، فلننظر ما كان من شأنه أن يكون صحيحًا لكي ينتقل مبدأ عدو الرؤية الذي يطرحه رو من (P) إلى(Q) حتى يكون معقولًا-ربما من قبيل ما يلي:

(وجوه الخير) إن كانت هناك وجوه خير من شأنها أن تبرر لكائن كليّ القدرة وكليّ المعرفة وكليّ الخيرية السماح بالمثالين الأول والثاني لكان من الأرجح أن نعرفها.

يقاوم المؤمن الشاك استنتاج رو مبدئيًا لأنه شاك فيما يخص حقيقة (وجوه الخير)؛ أي أنه شاك حول ادعاء أنه يجب أن يكون لدينا بعض الثقة في قدراتنا الإنسانية على التوصل إلى مدخل معرفي إلى أنواع المبررات الموجودة لدى الله (إذا كان الله موجودًا). فالفكرة الحدسية وراء التواضع المعرفي للمؤمن الشاك في هذا الحقل واضحة بما يكفي على الأرجح. وبالفعل، هناك إغراء أولي في الاعتقاد بأن الغطرسة المعرفية وحدها هي التي تدفعنا إلى استنتاج أننا على الأرجح في موقف يسمح لنا بادراك القيم التي يمكن **للأساس الإلهي للوجود كله** التماسها لتبرير السماح بالشرور المريعة. هناك إغراء، باختصار، في الاعتقاد بأن أي ثقة ب(وجوه الخير) يعوزها المبرر.

وإذا ما فكرنا في الإمكانيات الواسعة للقيمة خارج نطاق معرفتنا وفي آفاق الاهتمام اللانهائية التي قد تكون متاحة للخيرية الكلية كلية المعرفة،

يبدو أن هناك أسبابًا وجيهة أولية للامتناع عن التسليم ب(وجوه الخير). وفي روح التشبيهات التي قمنا بها أعلاه (بخصوص الشطرنج والكائنات الفضائية) يمكن لتشبيه آخر مؤثر أن يضعنا في الإطار الفكري الذي يسمح لنا بمقاومة استنتاج رو الخاص والمستند إلى مبدأ عدم الرؤية. ولننظر في حالة الوالد الذي يتعين عليه تعريض طفله البالغ من العمر أربع سنوات لإجراء مؤلم من شأنه أن يعود على الطفل براحة علاجية. فنحن لا نتوقع أن يكون الطفل قادرًا على فهم وجوه الخير والشر المعقدة (والمتمثلة في طول العمر أو السرطان أو العلاج الكيميائي، إلخ)، والتي يدفع التفكير فيها والده إلى التصرف. فإذا كانت هناك وجوه خير تبرر سماح الوالد برعب العلاج الكيميائي مثلًا (ومن المؤكد أن هناك وجوه خير، في بعض الحالات على الأقل)، فهل صحيح أن طفلًا في الرابعة من العمر من المرجح أنه سوف يعرف وجوه الخير هذه؟ بالطبع لا. ومن ثم، فإن كل ما يبدو أن المؤمن الشاك بحاجة إليه بالإضافة إلى هذه الصورة هو الفكرة المقنعة للغاية والتي تتمثل في أن موقفنا المعرفي البشري حيال الله من شأنه أن يكون شبيهًا بما فيه الكفاية بالموقف المعرفي للطفل حيال أبيه.

يبدو أن كل هذا يعطي المؤمن الشاك أسبابًا أولية راسخة لمقاومة (وجوه الخير). ولنلاحظ أن المؤمن الشاك ليس بحاجة إلى بيان أن (وجوه الخير) باطلة.[5] أما أنصار حجة رو، إذا كان التشخيص السالف صحيحًا، فهم، بالأحرى، من يتحملون عبء بيان أن (وجوه الخير) يجوز اعتبارها صحيحة. والموقف الدفاعي للإيمان الشكي ينجح طالما أنه يمكّن المؤمن تمكينًا قويًا من التصدي للاعتبارات التي يقدمها رو وأنصاره باسم الانتقال الاستنتاجي من P إلى Q.[6] وما يجب علينا استنتاجه، وفقًا للمؤمن الشاك، هو أننا لم نحصل على سبب وجيه لقبول

المسلمة الأولى (المسلمة الإمبريقية) التي تنطلق منها حجة رو البرهانية المؤيدة للإلحاد.

4.3 مقاومة المسلمة اللاهوتية

ساد الاعتقاد عمومًا بأن المسلمة اللاهوتية في حجة رو تكاد تستعصي على التصدي لها؛ ومن واجبنا الاعتراف بأن الصلة المفاهيمية بين الخيرية الكلية كلية المعرفة والسماح المشروع بالمعاناة الخطيرة، لا بد أن تكون صلة وثيقة جدًا. لكن المسلمة اللاهوتية تؤكد أن هذه الصلة وثيقة **إلى أقصى حد**.أي أن الحجة اللاهوتية تخبرنا بأن وجود الله **يتعارض** مع وجود الشر المجاني. وأنا أسلم بأن هذا قد يكون صحيحًا. فربما كان لابد أن يكون لدى الله سبب وجيه لا مفر منه للسماح بأي معاناة خطيرة. ومع ذلك، فإنني أعتقد أن الأمر يستحق استكشاف الدرجة التي قد يمكن بها إضعاف قوة هذا الزعم الخاص بالتعارض. ويبدو لي أن جانبًا كبيرًا هنا يعتمد على نزع الغموض عن بعض المزاعم المختلفة التي قد نتصور أن المسلمة اللاهوتية تعبر عنها – كما أن جانبًا كبيرًا قد يتوقف على معني "كلية المعرفة" بالضبط.

وفيما يتعلق بنزع الغموض، دعونا نرجع إلى مفهوم المجانية على نحو ما يظهر في مسلمة رو الثانية؛ ولإنعاش ذاكرتنا، تقول هذه المسلمة:

2. من شأن كائن كليّ المعرفة، كليّ الخيرية أن يمنع وقوع أي معاناة شديدة بوسعه منعها، مالم يكن في غير وسعه عمل ذلك دون أن يضيّع بذلك خيرًا ما أكبر أو دون أن يسمح بشر ما على الدرجة نفسها من السوء أو أسوأ.

كما أن بوسعنا التذكير بأن هذا قادنا إلى تشخيص الشرور المجانية بأنها الشرور التي كان بوسع الله منعها دون تكلفة أخلاقية خالصة؛ أي أنها شرور كان بوسع الله منعها "دون أن يضيع بذلك خيرًا ما أكبر أو دون أن يسمح بشر ما على الدرجة نفسها من السوء أو أسوأ". إلا أننا يمكننا أن نرى الآن أن هذا خلط بين معنيين ممكنين مختلفين للمجانية:

(الشر المجاني الأول) تعتبر حالة معينة للمعاناة الشديدة من الشر شرًا مجانيًا إذا كان صحيحًا أن الله كان بوسعه، في واقع الأمر، منع الشر دون أن يؤدي ذلك إلى تكلفة أخلاقية مرتفعة ارتفاع التكلفة الأخلاقية التي كان من شأنها أن تترتب على السماح بوقوع الشر نفسه.

(الشر المجاني الثاني) تعتبر حالة معينة من حالات المعاناة الشديدة للشر تقع في وقت محدد شرًا مجانيًا إذا كان صحيحًا أن الله كان بوسعه منع الشر وأن الله كان يعرف (أو كان من المعقول أنه كان بوسعه أن يتصرف استنادًا إلى افتراضه) فيوقت وقوع المعاناة أو قبلها أن منعه لها ليس من شأنه أن يؤدي إلى تكلفة أخلاقية مرتفعة ارتفاع التكلفة الأخلاقية التي كان من الممكن أن تترتب على السماح بوقوع الشر نفسه.

وإدراك الفرق بين الشر المجاني الأول والشر المجاني الثاني يدلنا إلى احتمال أن تكون مسلمات حجة رو ملتبسة؛ فهي ملتبسة بين امتلاك الله لما يسمى أحيانًا **أسبابًا مطلقة** للسماح بحالات من الشر في مقابل امتلاك الله ما يسمى أحيانًا **بالأسباب المُبَرِّرَة** للسماح بحالات من الشر. وبشكل عام، يمتلك الله سببًا مطلقًا للسماح بحالة من حالات المعاناة الشديدة إذا كان **صحيحًا** أن هذا لن يترتب عليه تكلفة أخلاقية خالصة. وبوجه عام أيضًا، يملك الله أسبابًا مبرِّرة للسماح بحالة من حالات المعاناة الشديدة

إذا كان من المنطقي عند الله التصرف استنادًا إلى افتراضه أن ذلك من شأنه ألا يؤدي إلى تكلفة أخلاقية خالصة. وما يوضحه لنا الشر المجاني في المثال الأول هو أننا قد نفكر في المجانية من زاوية أن الله لا يملك سببًا مطلقًا لمنع حالة من حالات الشر، بينما يبين لنا الشر المجاني في المثال الثاني أننا قد نفكر في المجانية من زاوية أن الله لا يملك سببًا مطلقًا ولا سببًا مبَرِّرًا لمنع حالة من حالات الشر. وأنا أشتبه بأن رو قد وضع في اعتباره شيئًا من قبيل الأسباب المطلقة وبالتالي شيئًا من قبيل الشر المجاني في المثال الأول عند صياغته لحجته، وأشتبه بأن إمكانية الأسباب المطلقة المنبثقة على حدة من الأسباب المبَرِّرة في حالة الله لم تكن حاضرة في ذهنه. ولهذا السبب، سوف أقدم ردودي على افتراض أن مؤيد حجة رو يفكر من زاوية الشر المجاني في المثال الأول.[7]

إذا فهمنا المجانية من زاوية الشر المجاني في المثال الأول، فسيمكننا الآن أن نرى سببًا عامًا تمامًا لشكنا المحتمل حول المسلمة اللاهوتية.[8] لنفترض أن الله، وقت حدوث الشر المجاني، تصرف بعقلانية مفترضًا أن السماح بهذا الشر لن تكون له تكلفة أخلاقية خالصة، إلا أنه اتضح كحقيقة طارئة أن التكلفة الأخلاقية للسماح بالشر فاقت في نهاية الأمر التكلفة الأخلاقية التي كان من شأنها أن تحدث جراء منعه. أو لنفترض أن الله، وقت حدوث الشر، تصرف بعقلانية مفترضًا أن منع الشر لن تكون له تكلفة أخلاقية خالصة. إلا أنه اتضح في نهاية الأمر كحقيقة طارئة أن التكلفة الأخلاقية لمنع الشر فاقت التكلفة الأخلاقية التي كان من شأنها أن تنتج عن السماح به. في حالات كهذه، يتسق وجود بعض الشرور المجانية مع وجود الله. وهذا لأن وقوع هذه الشرور قد يكون عائدًا إلى شكل من أشكال عدم المعرفة من جانب الله يظل، بشكل سأحاول توضيحه، متسقًا مع كلية العلم الإلهي. في مثل هذه الحالات،

يمتلك الله سببًا مبرّرًا للسماح بوقوع الشرور على الرغم من وضوح عدم وجود سبب مطلق لفعل هذا. إذا كان يمكن أن توجد مثل هذه الحالات، فإنه يبدو أن المسلمة اللاهوتية ليست ضرورة مفاهيمية خالصة.

ولذا، فكيف يمكن لعدم دراية الله فيما يتعلق بمجانية بعض حالات المعاناة الشديدة أن يتماشى مع كلية المعرفة الإلهية؟ حسنًا، دون أن نقطع شوطًا بعيدًا جدًا على المستوى اللاهوتي، يمكننا أن نجيب بإيجاز شديد بالاكتفاء بعرض الموقف الذي أصبح يُعرَف بالإيمان المنفتح.[9] وفقًا للإيمان المنفتح، فمع أن الله يعرف كل شيء بالإمكان معرفته (وهذا هو ما يجعل الله كليّ المعرفة)، إلا أن هناك بعض الأشياء التي لا يمكن حتى لكائن كليّ المعرفة أن يعرفها. وبوجه خاص، يشدد أنصار الإيمان المنفتح عادة على عدم إمكان معرفة تلك الأحداث القادمة التي تتوقف بالفعل على الإرادة الحرة القوية للكائنات الإنسانية. فجوانب المستقبل التي تتوقف على ممارسة الإرادة الحرة ليست فقط غير معروفة لله (أو لأي أحد سواه) بل هي **غير قابلة لأن تُعرف**. وهذا هو السبب في أن عدم معرفة الله بها لا وزن له كحجة ضد كلية المعرفة الإلهية. ولذا فإن معرفة محتوى الخيارات الحرة المستقبلية ونتائجها إنما تُعَد شبيهة بالقدرة على إتيان أفعال تشكل تناقضات منطقية. فكلاهما غير منسجم؛ فكما أنه لا ضربة يمكن أن تُوَجَّه ضد كلية القدرة الإلهية بسبب أن الله لا يمكنه تحويل الدائرة إلى مربع، فلا ضربة يمكن أن توَجَّه ضد كلية المعرفة الإلهية لكون الله لا يعرف ما سوف يختاره شخص ما اختيارًا حرًا في المستقبل.

ولكي نقدم بعض التفاصيل التي قد تؤدي، استنادًا إلى فرضية الإيمان المنفتح، إلى جعل قضية البطلان المحتمل للمسلمة اللاهوتية قضية أكثر قوة، لنتخيل أن الله لا بد له أن يقرر ما إذا كان عليه أن يسمح أو ألا يسمح، مثلاً، بوقوع إصابة باللوكيميا. ثم لنتصور أن من المعقول، بالنظر إلى معرفة الله، أن الله يتصرف على أساس أن المصاب وأسرته سوف يواجهان مرض سرطان الدم بقوة وأمل. غير أنهم يستخدمون حريتهم بعد تشخيص المرض، في واقع الأمر، للشجار فيما بينهم وللتخلي عن الإيمان وأواصر المساندة المشتركة بينهم وللانسحاب إلى عزلة اكتئابية أحدهم عن الآخر وعن الله.[10] في هذه الحالة، من الجائز أن المعاناة ما كانت لتكون مجانية لو كان مَن يعانون قد استخدموا إرادتهم الحرة بالشكل الذي افترض به الله على نحو معقول أنهم سوف يستخدمونه به. على أنهم باستخدامهم إرادتهم الحرة بالشكل الذي استخدموها به (وعلى نقيض الافتراض المعقول من جانب الله بشأن الكيفية التي سوف يستخدمونها به)، فإن المعاناة التي تحدث في الواقع إنما تنطوي على خسارة أخلاقية خالصة. وفي حالة كهذه الحالة، قد يتبين أن الله كان عنده سبب مبَرر لكي يسمح بوقوع الإصابة بسرطان الدم إلا أنه لم يكن عنده سبب مطلق لفعل ذلك.[11] وأعتقد أن ما يبينه ذلك هو أن بعض المؤمنين على الأقل – مثلًا أولئك الذين يميلون إلى نظرة منفتحة– قد تكون عندهم مبررات وجيهة لرفض قبول مسلمة رو اللاهوتية.[12]

ومع ذلك، تظل مسألة معقولة ومفتوحة (واعذروني على التورية) ما إذا كانت تكاليف قبول الإيمان المنفتح بالنسبة لكل من مشكلة الشر وسواها،

تستحق الكسب المحدود هنا والمتمثل في منح المؤمن سببًا معقولًا لمقاومة المسلمة اللاهوتية.[13]

5.3 التبديل الموري

إن رو (1979)، حتى في العرض الأصلي لحجته البرهانية المستمدة من وجود الشر، كان مستشعرًا لنهج ممكن للرد، من شأنه أن يمثل مجرد تحدٍ غيرِ مباشر لمسلمته الإمبريقية (أن هناك بعض الشرور المجانية). فما رصده هو أن مناورة جدالية موازية تقريبًا لرد ج.إ. مور الشهير على شكية العالم الخارجي متاحة للمؤمن. فباختصار، فإن ما هو قياس خُلف يبرهن على صحة المطلوب بإبطال نقيضه هو قياس خلف يبرهن على فساد المطلوب بإثبات نقيضه. وإليكم ما أعنيه .

اعتبر مور أنه يواجه حجة كهذه:

1. أنا لا أعرف أنني لست دماغًا في وعاء ["الدماغ في وعاء" هو العيش في عالم افتراضي محاك للواقع].
2. إذا كنت لا أعرف أنني لست دماغًا في وعاء، فإنني لا أعرف أن عندي يدان.
3. إذًا فإنني لا أعرف أن عندي يدان (وإذا قمنا بتعميم من هذا الاستنتاج، فإننا نصل إلى الشكية العامة بشأن العالم خارج عقولنا).

إلا أنه بدلًا من تحدي أيٍّ من المسلمتين الأوليين تحديًا مباشرًا، يمكننا اعتبار أن مور يستحدث حجة موازية اعتبرها قوية قوة هذه الحجة الشكية على الأقل.

1*. أنا أعرف أن عندي يدان.

2. إذا كنت لا أعرف أنني لست دماغًا في وعاء، فإنني لا أعرف أن عندي يدين.

3*. إذًا أنا أعرف أنني لست دماغًا في وعاء(وبشكل أعم لا داعي لأن أشعر بالقلق تجاه الشكية العامة).

فلنلاحظ أن المسلمة الثانية قد بقيت كما هي. أما المسلمة الأولى في هذه الحجة فهي تحديدًا نفي استنتاج الحجة الشكية الأصلية. وهذا يعطينا نفي المسلمة الأولى للحجة الشكية الأصلية بوصفه استنتاجنا الجديد. أما مدى القوة التي ترى أن هذه الاستراتيجية تتميز بها فسوف يتوقف على الكيفية التي تحكم بها على المعقولية النسبية الأولية للمسلمة 1 والمسلمة 1*. فهل أنت أكثر ثقة بأن عندك يدان أو بأنك لا تعرف أنك لست دماغًا في وعاء؟ من الواضح أن مور يعتقد أنك يجب أن تكون أكثر ثقة بأن عندك يدين وهكذا يتم دحض الشكية (أو الوصول إلى شيء قريب بما يكفي إلى هذا الدحض).

ومن ثم يلاحظ رو أن المؤمن يمكنه التعامل مع الحجة البرهانية المستمدة من وجود الشر بشكل مماثل. وسوف تكون حجة "التبديل الموري" الموازية شيئًا من هذا القبيل:

1*. الله موجود.

2. إذا كان الله موجودًا، فلا وجود هناك لشرور مجانية.

3*. إذًا،لا وجود هناك لشرور مجانية.

ومرة أخرى، تعتبر المسلمة 1* نفيًا للاستنتاج الأصلي الذي توصل إليه رو؛ وقد ظلت المسلمة الثانية كما هي (هذه مجرد صياغتنا المقتضبة للمسلمة اللاهوتية)؛ أمّا الاستنتاج الجديد (3*) فهو نفي لمسلمة رو الأولى. أمّا إلى أي مدى سوف تعتبر هذه الاستراتيجية قوية فسوف يتوقف هذا على الكيفية التي تَحكم بها على المعقولية النسبية الأولية للمسلمة 1 المستمدة من حجة رو والمسلمة 1* المستمدة من حجة التبديل الموري. فهل أنت أكثر ثقة بأن هناك شرورًا مجانية أو بأن الله موجود؟

والآن يمكن لأحد السبل التي تساعد على جعل رد التبديل الموري على حجة رو قويًا قوة خاصة أن يتمثل في تقديم بعض الأسباب المستقلة الوجيهة جدًا للاعتقاد بأن الله موجود بالفعل. و الواقع أنه لو كانت الحجج المستقلة المؤيدة لوجود الله قوية بما يكفي، فبوسعها (من حيث المبدأ على الأقل) أن تجعل حجة رو فاشلة تمامًا. إلا أن هناك شيئين يمكن قولهما بخصوص هذه الإمكانية. الشيء الأول هو أنه بصرف النظر عن المصير النهائي للتقييم الأخير للحجج التقليدية المؤيدة لوجود الله، فإن سلامة هذه الحجج لم يتم قبولها بتلك الدرجة من الاتساع والعمق بحيث تشكل أو تسهم كثيرًا في دحض عام للحجة البرهانية المستمدة من وجود الشر. أما الشيء الثاني الذي لا بد من ملاحظته فهو أنه لكي تنجح حجة مؤيدة لوجود الله في دعم رد التبديل الموري على حجة رو، فسوف يتعين عليها دعم الزعم الذي يذهب إلى وجود كائن كليّ الخيرية. أي أنه، بما أن المسلمة 1* في حجة التبديل الموري عليها أن تنطوي على وجود نوع الكائن الذي ليس من شأنه السماح بالشرور

المجانية (كما تؤكد على ذلك المسلمة الثانية)، فإن أي حجة يتم طرحها من أجل دعمها سوف يتعين عليها أن تثبت ما هو أكثر من وجود كائن قوي وعليم إلى أقصى حد (Trakakis 2005). والمشكلة هنا هي أن الكثير (بل ربما معظم) من الحجج التقليدية المؤيدة لوجود الله – مختلف صيغ الحجج الكوسمولوجية والغائية، مثلًا – لا يمكن اعتبارها بحد ذاتها داعمة على نحو معقول للزعم القائل بوجود كائن خيّر إلى أقصى حد. فمن هذه الحجج، حتى لو كانت سليمة، فإن أفضل ما نحصل عليه هو أن الكون له خالق و/أو داعم كليّ القوة وكليّ المعرفة. وفي المقابل، فإن صيغ الحجة الأنطولوجية (الوجودية) (وربما صيغ الحجة الأخلاقية أيضًا) تزعم على الأقل أنها تعطينا الاستنتاج الذي يذهب إلى وجود كائن كليّ الخيرية (cf.Byrne 2007;Oppy 2011). وإذا كان المؤمن يأمل في تنفيذ التبديل الموري عبر تأييد المسلمة 1*، فسوف يتعين عليه تقديم مثل هذه الحجج (Tooly 2012).

ولكن هل يجب على من يؤيد رد التبديل الموري على حجة رو البرهانية أن يؤيد المسلمة 1* باللجوء إلى برهان مستقل على وجود الله؟ هذا ليس واضحًا. فاستنادًا إلى نظرة معقولة ولها نفوذها (أعني نظرة ألفين بلانتينجا)، يمكن للإيمان بالله – أي بخالق للكون قوي وعليم ومحب تمامًا– أن يكون واردًا حتى في غياب برهان إيجابي على وجود الله على شكل حجج أو تجارب (Plantinga 2000). وإذا كان هذا صحيحًا، فمن الممكن على الأقل أن يكون لدى بعض المؤمنين ما يجعلهم محقين بما يكفي حتى في غياب البرهان الإيجابي في قبولهم اعتبار المسلمة 1* مبررًا وجيهًا لقبول المسلمة 3* – والتي تذهب إلى عدم وجود شرور مجانية.

على أننا يجب أن نعترف بأن الوضع الجدلي هنا وضع حساس. فسوف يكون أمرًا سطحيًا على الأقل وعديم النزاهة فكريًا على الأرجح، أن يكتفي المؤمن بالتأكيد على أن إيمانه بوجود الله محصّن من تقديم برهان ضده بحكم انبثاقه بشكل أساسي تمامًا. وهذا لأن المعتقدات التي تحصل على مبررها ليس عن طريق الاستنتاج لابد لها مع ذلك أن تكون قادرة على مواجهة ما يكذبها. ولبيان ذلك، لنفترض أن من الصحيح أن التجربة الحسية مصدر أساسي لتبرير معتقداتنا. ثم لنفترض أن اعتقادك بوجود كرة حمراء أمامك منبثق من تجربة حسية. لا يترتب بشكل مباشر على هذين الافتراضين أنك محق في اعتقادك بأن الكرة الموجودة أمامك حمراء. فعلى أي حال، قد تجد ما يكذِّب هذا الاعتقاد تكذيبًا قويًا ما. فعلى سبيل المثال، لنفترض أنك تعرف أيضًا أن هذه الغرفة تضاء عادة بضوء أحمر يجعل الأشياء البيضاء تبدو حمراء. في هذه الحالة، حتى رغم أن التجربة الحسية مصدر أساسي لتبرير اعتقادك، فإن وجود ما يكذِّب الاعتقاد الناشيء عن تجربة حسية يبدو أنه يمنع أو يختزل نقل المبرر من المصدر الأساسي إلى اعتقادك أنت. وأرجو أن يكون بوسعنا أن نري الآن أنه حتى لو كان الإيمان بالله يمكن أن يكون أساسيًّا تمامًا بشكل مواز لإيمانك الخاص بأن الكرة حمراء، فليس من الاستقامة استخدام المسلمة 1* في حجة ما لاستنتاج عدم وجود شرور مجانية. وهذا لأن اعتماد رو على الوجود المفترض للشرور المجانية (كما في المثالين الأول والثاني) يمكن اعتباره محاولة لبيان أن المؤمن أمامه ما يكذِّب اعتقاده الإيماني حتى ولو كان هذا الاعتقاد قد انبثق بالشكل الأساسي.

على أن الأمر الذي يجب استنتاجه من هذا لا يبدو لي أنه يرجع إلى أن استراتيجية التبديل الموري لا يمكن تنفيذها إلا بتقديم برهان مستقل يؤيد

المسلمة I*. لأن هناك مكذبات تتلوها مكذبات. ولنلاحظ أنني قمت بصياغة التكذيب المتمثل في الشعاع الأحمر والذي طرحته أعلاه من زاوية علمك بأن الغرفة مضاءة **على نحو منتظم** بالضوء الأحمر. ولكن دعونا نفترض بدلًا من ذلك، أن التكذيب المذكور يتمثل في مجرد أن الغرفة إياها تضاء **أحيانًا** بالضوء الأحمر. والآن ليس واضحًا بالمرة أن لديك مكذبًا قويًا بما يكفي لمحو المبرر الأساسي، المستند إلى التجربة الحسية والداعم لاعتقادك بأن الكرة الموجودة أمامك حمراء. وفيما يتعلق برد من هذا النوع على حجة رو فإن المسألة، من ثم، هي ما إذا كان تقييم المؤمن للادعاء الذي يذهب إلى وجود شرور مجانية يضعه أكثر في موقعك المعرفي فيما يتعلق بالكرة الحمراء مع علمك بأن الغرفة تضاء على نحو منتظم بالضوء الأحمر، أو يضعه أكثر في موقعك المعرفي فيما يتعلق بالكرة الحمراء مع علمك بأن الغرفة تضاء بهذا الضوء أحيانًا لاغير. وأنا أشتبه بأن التقييم سوف يختلف من مؤمن إلى آخر. وهكذا فسوف يتباين أيضًا ما إذا كان بوسع مقاربة مورية لا تستند إلى برهان مستقل أن تنجح.

6.3 نحو مزيد من إمعان النظر: الشكية في الإيمان الشكي

رأينا الآن ردودًا إيمانية ممكنة قليلة على حجة رو البرهانية المستمدة من وجود الشر. وأعتقد أن كل رد من تلك الردود التي استعرضتها (اللجوء إلى الإيمان الشكي واللجوء إلى الإيمان المنفتح واللجوء إلى التبديل الموري) له جدارته وبوسعه، في ظروف محددة، أن يشكل دفاعًا قويًا عن عقلانية الاعتقاد الإيماني ضد وجود شر يمكن أن يكون مجانيًا. غير أن من الواضح على الأرجح أنني أعتبر الرد الذي يقدمه الإيمان الشكي الردّ الواعد أكثر من سواه بشكل عام. فهو ليس فقط الرد المتاح

بشكل أوسع للمؤمنين من تيارات مختلفة كثيرة، لاعتماده على التزامات تتقاسمها بشكل معقول كل صيغة تقريبًا من صيغ الإيمان العام، بل إنني أعتقد أنه يعبر أيضًا عن شكل من أشكال التواضع الفكري يُعتبر مرغوبًا فيه بشكل طبيعي ومعقولًا من زاوية الحدس. وأنا على قناعة بأن سلامة هذا النوع من التواضع الفكري يمكن تبريرها، بصرف النظر عما إذا كان المرء ميالًا إلى الإيمان أم لا. فمن المعقول تمامًا حتى بالنسبة للملحد أن يكون شاكًا في حقيقة (وجوه الخير). على أن الإيمان الشكي قد تعرض لنقد جوهري. والأرجح أن الشكل الأعمق لهذا النقد قد حاول البرهنة على أن الشك في الإيمان الشكي لا يمكن إبقاؤه في موضعه. وبعبارة أخرى، فقد ذهب نقاد مختلفون إلى أن تبني الإيمان الشكي سوف يقودنا إلى شكل أعم وغير مقبول من أشكال الشك، قد يكون معرفيًا أو ربما أخلاقيًا(cf.Gale 1996; Russell 1996; Almeida and Oppy 2003; Wilks 2009). ولذا، يعتقد نقاد الإيمان الشكي هؤلاء، من حيث الجوهر، أن بوسعهم اعتبار النظرة نظرة عبثية ببيان أنها تقود إلى صدامات مع ممارساتنا المعرفية والأخلاقية العادية.

ولذا فإن المسألة الحاسمة هي ما إذا كان أي إنسان شاك في حقيقة (وجوه الخير) - أي أيَّ إنسان يعتقد أن من المعقول تعليق الحكم فيما يتعلق بالزعم الذي يذهب إلى أن من الأرجح أن نكون قادرين على الاعتراف بالاعتبارات التي تبرر سماح الله بوقوع الشرور التي نجدها إذا ما توافرت مثل هذه الاعتبارات -لا بد له أيضًا من أن يكون شاكًا بشكل أعم. ولنتذكر أن المؤمن الشاك ليس بحاجة إلى التأكيد على أن (وجوه الخير) زائفة؛ إذ يكفي، استنادًا إلى إعادة تركيبي لإستراتيجية المؤمن الشاك، أن يكون من المعقول تعليق الحكم بشأن حقيقة مسلمة رو الإمبريقية. وبما أن ما يدعم هذه المسلمة هو حجة تنطلق من مبدأ عدم

الرؤية، تعتمد على حقيقة (وجوه الخير)، فبوسع دفاع يشكل ردًا على هذه الحجة أن يكتفي بتأكيد على أن أرجحية أن بوسعنا أن نكون قادرين على الاعتراف بأسباب تبرر مسلك الله ليست أرجحية كبيرة. وهكذا، يمكن مقاومة (وجوه الخير) إذا كانت أرجحية قدرتنا على الاعتراف بأسباب تبرر مسلك الله غامضة أو منخفضة. وهذا يعني أن الشكوى من الشكية المفرطة تتوقف على بيانها لنا أن قبول الأرجحية المنخفضة أو الغامضة والخاصة بأن بوسعنا أن نكون قادرين على الاعتراف بأسباب تبرر سماح الله بالفظاعات الموجودة في العالم سوف تستتبع أشكال الشك الأوسع التي نأمل كلنا في تجنبها.

ولكي نجعل الحسم مؤاتيًا إلى أبعد حد ممكن لمنتقدي الإيمان الشكي، دعونا نفترض صيغة من صيغ الإيمان الشكي تقدم أقوى ادعاء معرفي: ألا وهي، أن (وجوه الخير) زائفة لأن الأرجحية إياها منخفضة بالفعل. فما الذي يفترض أن نحصل عليه من هذا الادعاء المؤيد لنزعات الشك الأكثر جموحًا وتشوشًا؟ قد يكون شيئًا من هذا القبيل: فلو اقتنعنا بأن من غير المحتمل التعرف على أسباب لسماح الله بشرور كتلك الواردة في المثالين الاول والثاني، فقياسًا إلى كل ما نعرفه، يملك الله أسبابًا ليس بوسعنا التعرف عليها لعمل أو للسماح بكل أنواع الأشياء التي لا يمكننا استبعادها. ومن ثم يمكن لله أن تكون عنده أسباب لخلق العالم قبل عشر دقائق خلت بحيث يبدو أن العالم مخلوق منذ مليارات السنين. ومن الممكن أن تكون عند الله أسباب للسماح لشيطان شرير بأن يضلنا فنتصور أننا نملك أيادي بينما نحن في حقيقة الأمر مجرد أدمغة في أوعية. وبما أننا من غير المحتمل عمومًا أن نكون قادرين على التعرف على الأسباب التي قد تكون عند الله للسماح بهذه الأمور، فإننا متمسكون بها كإمكانيات معرفية جادة، وسوف يبدو أن الاستنتاج الشكي الأوسع إنما ينبثق من ذلك.

والمشكلة مع هذه الطريقة في التفكير هي أن المؤمن الشاك لا يدفعه رفضه ل(وجوه الخير) إلى أي إلتزام وحيد بجدية الاحتمالات المعرفية التي أسلفنا التسليم بها. ولا شك في صحة أن الله عنده أسباب لإحداث المواقف المعرفية الخبيثة التي وصفتها أو للسماح بحدوثها. لكن هذا ليس سوى المشكلة العامة لشكية العالم الخارجي التي يواجهها كل إنسان. فليست هناك مشكلة خاصة بالنسبة للمؤمن الشاك هنا. فظهور مشكلة خاصة قد ينشأ عن الاستقراء الخاطئ الذي يبدأ من الزعم الذي يذهب إلى أن من غير المحتمل أن نتعرف على الأسباب الموجودة لدى الله للسماح بالشرور الموجودة في العالم، ليصل إلى الزعم الذي يذهب إلى أن من غير المحتمل أن ندرك أيًا من الأسباب الموجودة لدى الله أيًا كانت هذه الأسباب. ومن المهم أن نرى أن المؤمن الشاك ليس بحاجة إلى أن يقبل أي شيء قريب إلى هذه الدرجة من العمومية كالشك في كل الأسباب الموجودة لدى الله. بل إن لمما يتماشى بالكامل مع الإيمان الشكي أننا مُنحنا قدرًا كبيرًا من الدراية بالطريقة التي يفكر بها الله، إما عن طريق نور العقل الطبيعي أو عن طريق الوحي أو عن طريقهما معًا. وهذا يعني أنه لا وجود هناك لشيء من شأنه منع المؤمن الشاك من طرح أي استراتيجية مناوئة للشكية قد تحبذها أنت ردًا على المشكلة العامة الخاصة بشكية العالم الخارجي، وهذا مع مواصلة التمسك بأننا لن نتمكن على الأرجح من إدراك الاعتبارات التي تبرر سماح الله بالشرور الموجودة في العالم. وبعبارة أخرى، فإن الشكوى الشكية المفرطة إنما تتمحور على الفكرة التي تذهب إلى أن الشك في (وجوه الخير) يكاد يكون غير منطقي، شأنه في ذلك شأن الشك في كوننا أدمغة في أوعية أو في أننا نحيا في عالم عمره عشر دقائق. إلا أن من المؤكد أن التواضع المعرفي الذي من شأنه أن يدفع المرء إلى الاعتقاد بأن من

الأرجح أننا لن يكون بوسعنا معرفة الأسباب التي كانت لدى كائن أنسيلمي [الكائن الأسمى، مصدر كل وجوه الخير، بحسب القديس أنسيلم] للسماح بشرور خاصة ليس تواضعًا معرفيًا غير منطقي شأن الموقف حيال الإمكانيات المعرفية والذي يجسده الشاك المتطرف.[14]

على أن بالإمكان صوغ صيغة أقوى لشكوى الشكية المفرطة بقصر القلق على المجال الأخلاقي (cf. Russell 1996; Almeida and Oppy 2003). ومن ثم فليس القلق هو أن رفض (وجوه الخير) يقود إلى شكية عامة غير مقبولة بل هو أن هذا الرفض ل(وجوه الخير) يقود إلى شكية أخلاقية غير مقبولة. ولنفترض أنك كنت في وضع يسمح لك بانقاذ الظبي من حريق الغابة في المثال الأول، أو لوقف الفظاعة في المثال الثاني. يبدو من الواضح أنه كان عليك أن تفعل ذلك، أي يبدو من الواضح أنك تعرف أنه سيكون صحيحًا من الناحية الأخلاقية، بل ومن الواجب من الناحية الأخلاقية أن تتدخل. إلا أن النقاد الأخلاقيين للإيمان الشكي هؤلاء يرون أنك إذا كنت ترفض (وجوه الخير)، فإن هذا ليس واضحًا بهذه الدرجة على أي حال. وإذا كانت الأسباب التي قد تكون لدى الله للسماح بالمثالين الأول والثاني خارج نطاق معرفتك، على الأرجح، فقد تكون هناك مثل هذه الأسباب، حتى وإن كنت لا تستطيع إدراك الأسباب التي قد تكون هناك لألّا تفعل شيئًا. فما يبدو واضحًا من الناحية الأخلاقية – ألا وهو أنه كان يجب عليك التدخل – يتكشف أنه غامض من الناحية الأخلاقية وفقًا لفرضية الإيمان الشكي. وهذه ضربة قاصمة للإيمان الشكي.

على أننا نحتاج، مرة أخرى، إلى أن نسأل ما إذا كان هذا الغموض الأخلاقي ينبع بالفعل من رفض (وجوه الخير). يمكننا أن نبدأ برؤية

مشكلة بملاحظة مدى عدم استعدادنا لسماع أي أحد حاول تبرير عدم تدخله في وضع كالوضع الموجود في المثال الأول أو المثال الثاني بالاستناد إلى حقيقة أن الله لا بد أنه كان يملك أسبابًا وجيهة للسماح بوقوع هذه الأحداث المريعة. وأنا أتصور أن عدم استعدادنا للسماع سوف يكون نتيجة لتمسكنا بالفكرة التي تذهب إلى أن المطالب الأخلاقية المفروضة علينا هي نتاج للأسباب الموجودة لدينا **نحن**، حيث تعتبر "نحن" و "الموجودة" مهمتين على حد سواء.

وإذا كنت موضع مطلب أخلاقي بأن تفعل شيئًا، فإن مجموعة الأسباب الموجودة عندك **أنت**، والتي تفرض عليك القيام بالشيء، هي المهمة – لا مجموعة الأسباب التي قد تكون عندي أنا (أو عند الله) للقيام بالشيء. فعندما كنت في نحو الرابعة من عمري، جاء أبي إلى غرفة ليجدني أمثل تدخين سيجارة كنت قد وجدتها في المكان. وكانت الاستراتيجية التي لجأ إليها (وهي استراتيجية أميل كثيرًا إلى تأييدها) هي أن عرض إشعالها لي. وعندما فعل ذلك، يمكنكم أن تتصوروا ما حدث. فبعد سعال ورعب التجربة، لم آخذ أبدًا فكرة التدخين مأخذ الجد. وأيًا كان ما تميلون أنتم إلى تصوره بشأن هذه المعالجة، فمن المؤكد أنكم سوف توافقون على أنه بينما قد يكون مقبولًا بالنسبة لوالدي أن ينفذ هذه الاستراتيجية، فلن يكون من المقبول من غريب يظهر بالصدفة في الحديقة أن يفعل ذلك. فالغريب الموجود في الحديقة سيكون موقفه معي خاطئًا لو أقدم على هذه المعالجة. فهو لا يملك الحق في أن يفعل ذلك حتى لو كان يهتم حقًا بألا أصبح مدخنًا. وهكذا فإن حقيقة أن والدي ربما كان يملك سببًا معقولًا لإشعال السيجارة لي، لا يترتب عليها أن شخصًا آخر يملك السبب الوجيه نفسه. وبالمثل، فإن حقيقة أن من المحتمل أن الله يملك سببًا

وجيهًا للسماح بوقوع حدث مريع ما، لا يترتب عليها أن أي أحد آخر يملك السبب الوجيه نفسه.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنك لو كنت موضع مطلب أخلاقي يفرض عليك القيام بشيء ما، فإن مجموعة الأسباب التي **لديك** أنت للقيام بالشيء هي المهمة – لا مجموعة الأسباب التي **قد تكون هناك** للقيام بالشيء. والآن، فإن الداعي إلى أن يكون **لدى** شخص ما سببًا للتصرف، لا مجرد **وجود** السبب، هو موضع جدل أساسي. ومع ذلك فإن من الواضح أن هناك فارقًا، وفي الحد الأدنى على الأقل، يتصل بالإدراك المعرفي لدى الفاعل للأسباب الموجودة. فوجود مبرر لدى الفاعل للقيام بشيء ما لا بد له من أن ينطوي على الأقل على كون الفاعل قادرًا على إدراك الاعتبارات التي توجب القيام بالشيء. ولنفترض أنني أعتقد أنك سوف تموت من العطش إن لم آتيك ببعض الماء بسرعة، ولنفترض أنني أعتقد أيضًا أن هذه المادة الواضحة ماء. عندئذ فإن عندي سببًا أخلاقيًا لأعطيك هذه المادة. أما إن كانت المادة في حقيقة الأمر سمًا، وأنني لا أعرف، وليس لي أن أعرف هذه الحقيقة، فإن هناك معنىً مهمًا يحتم مع ذلك أنني لا أملك مبررًا لمنع المادة عنك. فأنا أحتفظ بالسبب الوجيه لإعطائك المادة على الرغم من حقيقة **وجود** سبب لعدم إعطائك إياها: هو أنها سوف تقتلك. وبالمثل، فبالنظر إلى الأسباب الموجودة لدى الله للسماح بالمثالين الأول والثاني والتي، على سبيل الافتراض،لا يمكننا العلم بها، فإنها لا يمكن أن تكون أسبابنا **نحن**. و لا يمكن أن تكون تلك الأسباب **عندنا**، حتى وإن كانت مثل هذه الأسباب **موجودة**. وأنا أميل إلى أن أستنتج إذًا أن الشك في (وجوه الخير) لا يستتبع الشك في كل أخلاقية أو لا يقود إلى نتائج غير مؤاتية بالنسبة لتفكيرنا الأخلاقي.[15]ولهذا السبب، فإن

الاستراتيجية الدفاعية التي يستخدمها المؤمنون الشكاك تبدو لي ناجحة من حيث الجوهر، حتى ولو بصورة مؤقتة.

7.3 الخلاصة

إن تطوير وليام رو للحجة البرهانية المؤيدة للإلحاد هو تطوير قوي وعميق. والواقع أنه نموذج ثمين بشكل رائع لفلسفة عن الدين تم بناؤه بناءً صحيحًا من كل جانب متصل به – فهو دقيق على المستوى التحليلي ومنصف من الناحية الفكرية وحساس من الناحية الوجودية.[16] ومع ذلك فقد حاولت بيان أن بالإمكان حشد ردود دقيقة ومنصفة وحساسة بالمثل من شأنها الحفاظ على المعقولية الأساسية للالتزام الإيماني. على أن أي شيء من هذا لا يعني أن الحجج البرهانية المستمدة من وجود الشر محاولة تبسيطية غير موفقة. فمع أنني أنتهي إلى أن الإيمان يظل معقولًا في وجه الحجج البرهانية، فقد يكون من المعقول مع ذلك بالنسبة للملحدين أن يجدوا تأييدًا لإلحادهم في هذه الحجج أيضًا. وأنا لم أبذل أي جهد هنا لقول العكس. وماذا عن ذلك الشخص الذي لم يلتزم بعد والذي يتساءل عن وجود الله؟ ما الذي يجب على شخص كهذا أن يظنه فيما يتعلق بتناسب الحجج البرهانية مع تساؤلاته؟ هنا أكتفي بترك ذلك كمسألة مفتوحة للنظر فيها فيما بعد.

وأخيرًا، وعلى سبيل الانتقال إلى الفصل التالي، يجب أن نعود إلى واحد من التشبيهات الحاسمة التي لجأ إليها بصورة منتظمة خصوم حجة رو البرهانية – التشبيه الخاص بالوالد. فوفقًا للرد الإيماني الشاك على الحجة البرهانية، قد تكون علاقة الله بنا فيما يتعلق بوجود معاناة مريعة كعلاقة الأب بطفله فيما يتعلق بالعلاج الكيميائي. أي أن هناك، قياسًا إلى كل ما نعرفه، أسبابًا وجيهة للسماح بحدوث المعاناة وإن كان لا أحد منا،

شأننا في ذلك شأن الطفل الصغير المصاب بالسرطان، في موقع يسمح له بمعرفة هذه الأسباب أو فهمها أو تقديرها. وردًا على هذا التشبيه، يسجل رو نقطة قوية للغاية. فهو يذهب، من حيث الجوهر، إلى أن هذا التشبيه إنما يتناقض بالفعل مع قضية الإيمان. وهذا لأن الأب الطيب، في أي شيء يشبه الموقف الخاص بالعلاج الكيميائي، سوف يتعامل مع عدم قدرة طفله على فهم أسباب العلاج ببذل جهود خاصة للغاية لكي يكون قريبًا من طفله، لكي يطيب خاطر طفله ويطمئنه على أن هناك سببًا وجيهًا للمعاناة، ولتوصيل فكرة أن الطفل ليس وحده فيها. يقول رو " لذا، يجب أن نستنتج، على أساس التشبيه الخاص بالوالد الطيب، أن من المحتمل أن الله أيضًا سوف يكون حاضرًا دائمًا تقريبًا بشكل يدركه البشر، إن لم يكن للحيوانات الأخرى، عندما يسمح بأن يعانوا في مقابل خير لا يمكنهم فهمه، مقدمًا تطمينات خاصة على محبته لهم" (2001,131). ولسوء الحظ، كما يلاحظ رو، فمن المؤكد أنه يبدو وكأن هناك أعدادًا ضخمة من الناس الذين يكابدون مشقات مريعة دون أن يحصلوا على كلمة خاصة أو تطييب خاطر من الله. وبناءً على ذلك، فإن التشبيه إنما يدعم بالفعل الأطروحة التي تذهب إلى أن الله غير موجود.

وأنا أسلم، مرة أخرى، بأن هذا يمثل تحديًا مهمًا بالفعل. إلا أننا يجب أن نلاحظ أن الاستنتاج الإلحادي سوف يبدو أنه مترتب ليس فقط على الافتراض (ربما بين افتراضات أخرى) القائل بأننا لا نملك مبررًا للاعتقاد بأن الله يملك أسبابًا وجيهة لالتزامه الصمت في ظروف كهذه. فهل لا نملك مبررًا في الاعتقاد بأن الله يملك أسبابًا كهذه؟ سوف يقودنا هذا السؤال إلى القضية المحورية التي يتناولها الفصل التالي. فصمت (أو"احتجاب") الله – بوجه عام وفي الظروف الخاصة التي يلفت رو انتباهنا إليها، على حد سواء– يمكن اعتباره بشكل معقول نوعًا خاصًا

من الشر المفترض الذي يمكن استخدامه في حجة تالية ضد وجود الله. وهكذا، فحتى لو كانت الحجة البرهانية لا تؤدي، كما قلت، إلى تقويض معقولية الاعتقاد الإيماني بشكل أساسي، فإن " مشكلة الاحتجاب الإلهي" إنما تضغط عليها ضغطًا جديدًا.

4
مشكلة الاحتجاب الإلهي

يريد كل شخص تقريبًا شيئًا من الثقة بأن إله الإيمان العام موجود.[1] والأمور في هذا المجال يمكن بالتأكيد أن تكون أكثر وضوحًا. وإذا كنت تشبهني (ومن المؤكد أنني لا أتمنى لك ذلك)، فسوف يكون بوسعك أن تتذكر بعض الوقائع التي حدثت في طفولتك أو ربما حتى فيما بعد والتي تتصل بالأمل في، أو حتى بالسعي إلى، تأكيد حاسم ما لوجود الله. لقد سألت الله أكثر من مرة مجرد إطفاء نور غرفة نومي ثم إيقاده بسرعة؛ ذلك هو كل ما ظننت أنني أحتاج إليه. ولن أبقيك طويلًا متشوقًا إلى معرفة النتيجة .إذ لم يحدث شيء. وأنا مستعد للمراهنة على أن ما حدث معي حدث معك في محاولات مشابهة.

وبما أننا أصبحنا بالغين عاقلين الآن (ولنفترض ذلك)، فمن الأرجح أن بوسعنا استبعاد النتائج السلبية لهذه الاستكشافات غير الناضجة بوصفها ذات قيمة اختبارية ضئيلة جدًا. ومع ذلك، فإن كون وجود الله ليس أكثر وضوحًا مما هو عليه، إنما يطرح مشكلة بالفعل. والصيغة الأكثر بروزًا لهذه المشكلة، أي الصيغة التي سوف تكون بؤرة اهتمامنا في هذا الفصل، أصبحت تعرف - بشكل غير موفق، في اعتقادي- بمشكلة الاحتجاب الإلهي. ويكمن جزء من المشكلة مع هذا المصطلح في أن عددًا من المشكلات المتمايزة يبدو أنه يقع تحت هذا العنوان وأن الحفاظ على فرز هذه المشكلات يمكن أن يكون مربكًا. وعلى سبيل المثال، يبدو أن هناك مشكلة تفسيرية عامة تمامًا يواجهها الإيمان فيما

يتعلق بكون وجود الله ليس أكثر وضوحًا مما هو عليه. أي أن المؤمن، كما يعترف بذلك بليز باسكال بشكل منتظم في كل كتابه تأملات، يجب عليه أن يكون لديه ما يقوله بشأن السبب في تصرف الله بشكل يكون معه مصطلح *deus absconditus* (احتجاب الله) مصطلحًا مناسبًا بشكل بالغ الوضوح. ونلاحظ، مع ذلك، أن وجود مشكلة الاحتجاب التفسيرية هذه ليس بحاجة إلى الظن بأنه يولِّد أي تحد خاص لتبرير الاعتقاد الإيماني. ويعود هذا إلى أن المشكلة التفسيرية يمكن أن تبقى، حتى ولو كان لدى كل كائن بشري مفرد ما يكفي من الأدلة لجعل قبوله للإيمان معقولًا. ولو افترضنا أننا جميعًا نملك مبررًا كافيًا للإلتزامات الإيمانية، فقد يمكننا مع ذلك أن نتساءل معًا عن السبب في أن وجود الله لم يتجل بشكل أكثر وضوحًا - أي عن السبب في عدم قدرتنا على إدراك الله بالطريقة التي نقدر بها، مثلًا، على إدراك الأشياء المادية المحيطة بنا بشكل مباشر أو على إدراك وجودنا الشخصي نحن. ولذا فإن مشكلة الاحتجاب التفسيرية هذه ليست موضوعنا، إذ أننا نشعر بالقلق حيال تلك المشكلات المعاصرة المتعلقة بالشر المفترض والتي تشكل اعتراضات معقولة على الاعتقاد الإيماني.

والفكرة الحدسية الكامنة وراء المشكلة التي سوف تكون موضوعنا في هذا الفصل يمكن توضيحها على نحو يساعدنا على التفكير في احتجاب الله بوصفه وجود **عدم إيمان معقول**. فالله محتجب بمعنى أن هناك بعض الناس الذين، رغم امتلاكهم لكل من القدرات العقلية والاستعدادات الاختيارية للإيمان بوجود الله، يجدون أنفسهم بلا تجارب أو أدلة هم بحاجة إليها من الناحية المنطقية لكي يعبروا عن هذا الإيمان. فهم منفتحون ومهمومون بشأن إمكانية وجود الله، لكنهم ببساطة، لا يمكنهم استخلاص النتيجة الإيمانية، بالنظر إلى ما هو متاح لهم من أدلة. ووفقًا

لهذه النظرة، فإن الله ليس بالضرورة محتجبا عن **الجميع**. فكثيرون من الناس يؤمنون بوجود الله، وكثيرون من هؤلاء الناس قد تكون لديهم أدلة كافية لتبرير إيمانهم. ومع ذلك، فوفقا لما سوف نسميه ب"مشكلة الاحتجاب الإلهي الخلافية"، فإن الله محتجب عن بعض الناس، وهذا يكفي لتقديم المبررات لحجة قوية ضد وجود الله. وأنصار هذه الحجة يؤكدون على أن هذا يرجع إلى أنه لو كان الله موجودا، لما كان الله محتجبا عن أي **إنسان**- أي لما كان هناك أي أناس عاجزين عجزا لا ذنب لهم فيه عن الإيمان بوجود الله.

والآن قد تتساءل لماذا نتناول مشكلة الاحتجاب الخلافية هذه في كتاب يتعلق بمشكلات الشر.هناك إجابة معرفية واضحة تبقى إلى حد ما خلافية على المستوى المفاهيمي. والإجابة المعرفية الواضحة هي أن فلاسفة الدين المعاصرين قد اعتبروا عموما هذه المشكلات متشابهة إحداها مع الأخرى بحكم الانتماء إلى عائلة فكرية واحدة. وتتمثل طريقة مبسطة لرصد التشابه، في اعتبار الاحتجاب الإلهي نوعا خاصا أو حالة خاصة من حالات الشر، واعتبار الحجة الخلافية نفسها كحجة موازية لحجة أو أخرى من الحجج المستمدة من وجود الشر، والتي بحثناها بالفعل. والواقع، أنني اقترحت هذه الطريقة للتفكير في مشكلة الاحتجاب، عندما عرضتها بشكل مبدئي في الفصل الأول. إلا أنه هنا بالتحديد يظهر الجدل المحتمل. إذ يزعم بعض الفلاسفة بالفعل أن مشكلة الاحتجاب الخلافية هي مجرد، أو هي نوع من، مشكلة الشر التقليدية؛ ويصر آخرون على أنها تطرح مشكلة فريدة بالنسبة للاعتقاد الإيماني ولا بد من مواجهتها حتى وإن لم توجد مشكلة الشر بحد ذاتها (cf. .Kvanvig 2001and van Inwagen 2001, respectively) وسوف أدع مهمة تحديد من المصيب هنا للواجب المنزلي. وأيا كان من

ستنحاز إليه في النهاية، فسيظل من المعقول أن نفكر في حجة الاحتجاب المؤيدة للإلحاد في سياق مشكلة الشر. وكما سنرى، فإن بنى الحجج و الاستراتيجيات الإيمانية للرد متشابهة بشكل واضح جدًا، ومتداخلة بشكل متكرر جدًا، بحيث إن مبرر العائلة الفكرية المتشابهة الذي يجيز التعامل مع مشكلة الاحتجاب بالارتباط مع مشكلة الشر، مبررٌ مفحم. وعلاوة على ذلك، كما رأينا رد رو على التشبيه الخاص بالوالد في نهاية الفصل الثالث، فإن مواجهاتنا مع الشر يبدو على الأقل أنها تضع مشكلة الاحتجاب بشكل واضح للرؤية وتزيد من الفرص لإيجاد حل.[2]

ويعتبر عرض ج.ل. شيلينبرج لمشكلة الاحتجاب الإلهي الخلافية هو أكثر العروض المعاصرة تأثيرًا. فقد نشر في عام 1993 بحثه: **الاحتجاب الإلهي والعقل البشري**، والذي يمكن اعتباره الآن منبع نهر رئيسي لبحوث جديدة خاصة بالآثار المترتبة على وجود الإلحاد بالنسبة لعقلانية الالتزام الإيماني. وسوف تكون عندنا مساحة في هذا الفصل لاستكشاف السمات الأساسية فقط لحجة شيلينبرج، وفحص مسار تدفقها الفلسفي من قمة مجازية ما.

1.4 مشكلة الاحتجاب الإلهي الخلافية: حجة شيلينبرج

تتميز حجة شيلينبرج بطرح تأكيدين جديدين. فأولًا، يؤكد ما يعتبره سمة جوهرية لله، إن كان مثل هذا الكائن موجودًا: أي أن مثل هذا الكائن هو من حيث الجوهر كائن محب. وربما كان مما يتماشى بشكل واضح مع كرم الله الكلي أو خيريته القصوى أن الله كائن محب كل الحب. إلا أنه قد لا يكون كذلك. فبإمكان كائن أن يكون خيّرًا تمامًا – ولنقل، منصفًا وعادلًا تمامًا– دون أن يكون متمتعًا بذلك النوع من الاهتمام بالمخلوقات

والمُميَز للمحبة. وعلى أي حال، يؤكد شيلينبرج، من حيث الجوهر، أنه حتى لو كان هناك كائن خلق الكون ويتمتع بالقدرة الكلية وبالمعرفة الكلية لكنه في الوقت نفسه أقل بطريقة أو بأخرى من أن يكون محبًا كليّ الحب، فإن هذا الكائن لا يمكن اعتباره إلها.

ثم إن شيلينبرج يستخلص بشكل حساس نظرة عميقة بشأن عدم الإيمان مستمدة من اعتبارات تتعلق بالمحبة الكاملة. فلو كان هناك إله محب تمامًا، فإن التمتع بنوع معين من العلاقة مع هذا الكائن لا بد له أن يكون محوريًا بالنسبة لازدهار الإنسان. وبشكل محدد، يؤكد شيلينبرج على ما يمثله من قيمة بالنسبة لكل حياة بشرية تَمَتُّعها بعلاقة تبادلية تتميز بالحميمية المتبادلة والتواصلية مع كائن كهذا. وهذا النوع من العلاقة الحميمية مع الخالق المحب للكون سوف يكون، في وقت واحد، خيِّرًا في صميمه ومصدرًا أساسيًا للخير الأخلاقي بالنسبة للمخلوق، إذ يمنحه قوة معنوية وغفرانًا يرد الاعتبار، وأملًا غير محدود في وجه أي زلات شخصية أو اجتماعية. وبالنظر إلى الخير العظيم الذي تنطوي عليه علاقة كهذه بالنسبة لكل حياة بشرية، فإن الله المحب، سوف يسعى إلى علاقة كهذه مع أي مخلوق قادر على إقامتها. ويزعم شيلينبرج أنه لكي تكون لمخلوق ما علاقة تبادلية مع الله، فإن المخلوق يجب أن يؤمن بوجود الله. ومن الممكن، بالطبع، أن بعض المخلوقات، التي خلقت متمتعة بحرية قوية، لن تود أن تكون لها علاقة بالله بهذا الشكل التبادلي وأن بعضها سوف يستخدم من ثم حرية إرادته لتجنب الإيمان بالله عبر تجاهل الشواهد على وجوده، وعبر تقوية صلابة قلوبهم ضد التواصلات مع الله، وما إلى ذلك. إلا أن الله، بالنظر إلى الحب الإلهي الكامل، سوف يحرص على أن يكون كل كائن راغب في علاقة تبادلية مانحة للحياة مع

خالقه، قادرًا أيضًا على إقامة هذه العلاقة. وبما أن الإيمان بوجود الله ضروري للتمتع بعلاقة من هذا النوع، فإن الله سوف يحرص على أن يكون كل كائن راغب في أن يكون في علاقة كهذه قادرًا أيضًا على الإيمان بوجود الله. وما نستنتجه من هذه التأملات بشأن الحب والعلاقة والإيمان التام، وفقًا لشيلينبرج، هو أنه إذا كان الله موجودًا فإن أي إنسان راغب في أن يكون في علاقة مع الله سيكون أيضًا قادرًا على الإيمان بوجود الله.

وأخيرًا، يؤكد شيلينبرج أنه يبدو أن من المؤكد أن هناك من يجدون أنفسهم غير قادرين على الإيمان بوجود الله، مع أنهم كان ليسعدهم أن يكونوا في علاقة مع الله. وقد يقفز إلى الذهن فورًا بالفعل بعض الناس المنصفين والحساسين في علاقاتهم والذين قد تعرفونهم – أناس أبقاهم تقديرهم المسئول للشواهد على وجود الله إبقاءً نزيهًا تمامًا (ومحزنًا تمامًا في بعض الأحيان) في حالة من اللاأدرية فيما يتعلق بهذه المسألة. وليس هناك ما يدعو إلى الدهشة في أن مجتمع فلاسفة الدين المعاصرين مأهول بعدد من هؤلاء الأفراد. ولن أذكر أسماء أولئك الذين أعتبرهم أنا نفسي الحالات الأكثر امتيازًا في هذا الصدد. ولا مفر من الاكتفاء بقول أنني تأثرت كثيرًا، في كل مما أقرأه وأراه في العلاقات الشخصية، بما يبدو لي، من بين كل ما هو موجود في العالم، بوصفه نزاهة فكرية ورقة اختيارية لدى زملاء عديدين، يبدو أنهم اضطروا إلى استنتاج أن الدليل على الإيمان ليس غير دليل باهت جدًا بالنسبة لهم. وإذا كان شيلينبرج محقًا (وبوسعكم أن تروا ميلي الخاص إلى الاتفاق معه في هذا الصدد)، فهناك إذًا انعدام **معقول** للإيمان أو (انعدام للإيمان لا يشكل ذنبًا، كما يشير إليه بذلك أحيانًا)؛ فهناك أناس غير قادرين على الإيمان

بوجود الله، ولا يرجع عدم قدرتهم إلى سعي معرفي أو اختياري يستحق اللوم أو إلى عيب فيهم. على أننا قد رأينا أعلاه أن هذا النوع تحديدًا من انعدام الإيمان (انعدام الإيمان عند المتسائلين المنصفين والنزيهين الذين ليست لديهم خصومة مع الله أو مع الإيمان الديني) هو الذي ليس من شأن الله المحب أن يجيزه – وذلك تحديدًا لأن السماح به سوف ينطوي على درء إمكانية قيام علاقة تبادلية تتميز بالحب وذات أهمية رئيسية بالنسبة للخير الإنساني. ولذا فإن وجود هذا الشكل من أشكال عدم الإيمان يتيح لنا حججًا قوية لاستنتاج عدم وجود كائن محب تمامًا.

ولكي نخطو خطوة أخرى إلى الأمام سوف يكون من المفيد أن يكون تنظيم شيلينبرج لهذه الحجة أمام أعيننا. فهو يعرضها بالشكل التالي:

(1) إذا كان هناك إله فهو محب تمامًا.

(2) إذا كان هناك إله محب تمامًا، فإن الانعدام المعقول للإيمان لا يحدث.

(3) الانعدام المعقول للإيمان يحدث.

(4) إذًا لا وجود لإله محب تمامًا [من (2) و(3)]

(5) إذًا لا وجود لإله [من (1) و(4)] . (1993، 83)[3]

كما يجب أن نأخذ في اعتبارنا أن شيلينبرج يطرح هذه الحجة بلغة برهانية أساسًا. ولذا يجب أن ننظر إلى حجته بالطريقة التي نظرنا بها أيضًا بشكل تقريبي إلى حجة رو المستمدة من وجود الشرور التي تبدو

مجانية؛ فالاستنتاج الإلحادي **يصبح مرجحًا** بحكم المسلمات ونوع التأييد الذي نالته المسلمات. ومرة أخرى، إذًا، لا تزعم هذه الحجة، كما لا تزعم ذلك حجة ماكي، أنها تكشف عن انعدام أساسي للتماسك المنطقي في التزامات الإيمان الضرورية. فالأحرى، والأدق نوعًا ما، هو أنه مع أن شيلينبرج قد يعتقد أن (1) حقيقة مفاهيمية، فإن دفاعه الأوليّ عن المسلمتين الحاسمتين [(2) و(3)] إنما يحاول بيان أنهما صحيحان بشكل معقول، استنادًا إلى أسس برهانية بشكل محدد.[4] ومن ثم يجب اعتبار أن الاستنتاج لا يتمتع إلا بالقوة البرهانية للمسلمات.[5]

2.4 تحدي مسلمة عدم الإيمان المعقول

من حيث الجوهر، لم تتعرض المسلمة الأولى لحجة شيلينبرج للتحدي، وهي المسلمة التي تربط الله بالمحبة الكاملة. على أن المسلمتين (2) و(3) قد تعرضتا لاهتمام نقدي ملحوظ. وسوف نقوم في هذا القسم ببذل مجهود للتصدي للمسلمة (3) – واللتي تذهب إلى أن هناك، بالفعل، أناسًا غير قادرين على الإيمان بوجود الله رغم أنهم مستعدون وقادرون، على حد سواء، على التجاوب مع البرهان الذي يثبت وجود الله. غير أننا قبل أن نفعل ذلك دعونا نذكر أنفسنا بالأسباب الرئيسية لاعتقاد أن المسلمة (3) صحيحة. فباختصار، تعتبر هذه الأسباب مستمدة من تجربتنا مع من يبدو لنا أنهم غير مؤمنين عقلانيين. فبشكل محدد، صادفنا أفرادًا استنتجوا، على أساس البحث المسئول، عدم وجود اعتبارات قوية تؤيد الزعم بوجود الله على حساب الزعم بعدم وجود الله. ولكي ينجح هنا دفاع يرد على مشكلة الاحتجاب الخلافية التي يطرحها شيلينبرج، سوف يحتاج المدافع إلى أن يبين لنا كيف يمكن للمؤمن أن يرفض بشكل مستساغ المسلمة (3). وقد جُربت استراتيجيتان لبيان ذلك.

تمثلت الاستراتيجية الأولى في الاعتماد على الموروث واسع النفوذ والذي ينسب عدم الإيمان إلى الخطيئة. فلو كان كل انعدام للإيمان، على مستوى معين من مستويات التجريد، يُظن بشكل معقول أنه عائد إلى سقوط أخلاقي بشري، فإن المسلمة (3) يمكن رفضها بشكل مستساغ. وأحد المصادر المهمة لهذا الموروث واسع النفوذ يبدو أنه الكتاب المقدس المسيحي نفسه. فبولس الرسول يؤكد بشكل شهير، في رسالته إلى الرومان، أن:

> غضب الله معلن من السماء على جميع فجور الناس واثمهم، الذين يحجزون الحق بالإثم إذ معرفة الله ظاهرة فيهم، لأن الله أظهرها لهم، لأن أموره غير المنظورة تُرى منذ خلق العالم مدركةً بالمصنوعات، قدرته السرمدية ولاهوته، حتى أنهم بلا عذر. (رومية NIV20-18:1)

ولذا، فإن الصورة البولسية يبدو أنها صورة تذهب إلى أن عدم إيمان أولئك الذين يقصدهم، إنما يرجع أساسًا إلى شكل ما من أشكال المقاومة المعاندة للحقيقة الواضحة بشأن وجود الله، ومحاولة ل"كبت" الحقيقة التي هي واضحة تمامًا خلافًا لذلك. وإذا كان بالإمكان اعتبار تفسير بولس تشخيصًا معقولًا لكل انعدام للإيمان بوجود الله، فمن المؤكد أن المسلمة(3) يمكن، على هذه الأسس، رفضها.[6]

ولكن هل سيكون هذا تشخيصًا معقولًا؟ ليس بشكل واضح - ولا حتى من وجهة نظر المؤمن الملتزم. وإنه لصحيح بالطبع، بشكل مؤكد تقريبًا، أن هناك غير مؤمنين يميلون إلى مقاومة البرهان المؤيد للإيمان بهذا الشكل تحديدًا الذي يصفه بولس. على أن محاولة لتفسير **كل** انعدام للإيمان بهذه الطريقة ليست جيدة أو معقولة بشكل خاص. ومرة أخرى، لا بد لنا من مواجهة البرهان الأصلي الذي يستند إليه شيلينبرج

وآخرون: ألا وهو وجود عديمي إيمان مسئولين بشكل ظاهر. ومجرد الإصرار على أن كل عديمي الإيمان هؤلاء المسئولين بشكل ظاهر لا يفعلون في الواقع سوى كبت الحقيقة لن يكون تصديًا للبرهان المزعوم بقدر ما أنه سيبدو أنه ينطوي على إنكار وجود هذا البرهان. ويكمن جزء مما يجعل إنكار وجود هذا البرهان أمرًا غريبًا، حتى بالنسبة للمؤمن الملتزم، في أن كثيرين من أولئك الذين أصبحوا مؤمنين كانوا يومًا ما عديمي إيمان – عديمي إيمان كانوا، كما يشير إلى ذلك إيمانهم الحاضر، راغبين في الإيمان استنادًا إلى برهان أو دعم من التجربة قوي بما يكفي. والآن، سيحاول بعض المؤمنين الموجودين تذكر ذواتهم السابقة غير المؤمنة بوصفها ذوات أناس يقاومون الإيمان بشكل مطلق. لكن ليس جميعهم. فكثيرون منهم سوف يصفون أنفسهم بأنهم كانوا مستعدين لتقبل براهين وتجارب لم يكونوا قد تلقوها أو مروا بها بعد. ولذا فإن مقاومة المسلمة (3) بالاستناد إلى تعميم مستمد من الوصف البولسي لا تُعتبر مسارًا واعدًا.

ويمكن أن نجد لجوءًا أكثر دهاءً إلى الخطيئة البشرية في الجهود المبذولة لمقاومة المسلمة (3) في تأكيد على "الآثار العقلية السلبية للخطيئة". (cf. Murry 1993;Plantinga 2000;Wainwright 2001). فكما أن إساءة استخدامنا لإرادتنا الحرة يمكن أن تؤدي إلى إلحاق ضرر بملكاتنا الخاصة بالقدرة على الاختيار، فإنها يمكن أن تؤدي بالمثل إلى إلحاق الضرر بملكاتنا الفكرية. والزعم هنا ليس هو أن عديم الإيمان يكبت الحقيقة مرتكبًا إثمًا بذلك، بل هو، بالأحرى، أن خطيئة عديم الإيمان (أو ربما خطيئة الجنس البشري الأعم) تلحق الضرر أو تساهم في اختزال قدراته الإدراكية بحيث يبدو عدم الإيمان، بما يخالف حقيقة الأمر، معقولًا. ويزعم هذا المعترض على المسلمة (3) أنه لو

أزيحت هذه الخطيئة، لصار وجود الله واضحًا بما يكفي. وبما أن خطيئتنا شيء نتحمل نحن المسئولية عنه، فإن انعدام الإيمان الناشيء عنها هو مسئوليتنا أيضًا، ولا يد لله فيه. ولذا فلا وجود هناك لانعدام معقول (أي غير آثم) للإيمان.

وقد تكون التقاليد الإيمانية التي أكدت على "السقوط" البشري وأثر الفساد الأخلاقي على انعدام القدرة الإدراكية، قادرة على إيجاد مخرج لهذا النوع من الردود على المسلمة (3). إلا أنه ليس من السهل أداء هذه المهمة. فحتى إذا كان بالإمكان رؤية أن هناك معقولية ما في الفكرة التي تذهب إلى أن الخطيئة يمكن أن تلحق الضرر بالذكاء، فإن التشديد على أن كل انعدام معقول للإيمان بشكل ظاهر يرجع إلى الخطيئة، لا ينجح كدفاع ردًا على حجة شيلينبرج إلا إذا أمكن أيضًا بيان أن ما يلي معقول من وجهة نظر المؤمن: إما (1) أن انعدام إيمان كل شخص يرتبط ارتباطًا سببيًا بخطيئته أو (2) أن بالإمكان اعتبارنا مسئولين بالفعل عن خطيئة الآخرين بحكم أننا نعتبر مسئولين عن قصور القدرات الإدراكية الذي خلفته الخطيئة البشرية لدى كل واحد منا بوجه عام. والطريق إلى هذا أو ذاك ليس واعدًا بشكل خاص.

3.4 تحدي المسلمة الشرطية

رأينا بالفعل الأسباب الرئيسية المحشودة دعمًا للمسلمة الثانية الشرطية. وتنطوي الاعتبارات المركزية المؤيدة للمسلمة (2)، في أساسها على الارتباط بين الإيمان و الخيرية العميقة للعلاقة التبادلية مع الله. فبما أن الإيمان بوجود الله ضروري لشكل الحميمية بين الله والكائنات البشرية، والذي يؤكد عليه شيلينبرج، فسوف يكفل الخالق المحب حبًا كاملًا أن المقاوم بشكل غير معقول أو بشكل غير أخلاقي هو وحده غير القادر

على هذا الإيمان. ولذا فلو كان مثل هذا الكائن موجودًا، فلن يكون هناك انعدام معقول للإيمان.

وسوف يتعين على رد دفاعي ناجح على هذا الجانب من جوانب مشكلة الاحتجاب الخلافية، بيان أن من المعقول بالنسبة للمؤمن على الأقل تعليق الحكم بشأن صحة المسلمة (2). ولذا فسوف يتعين علينا أن نكون قادرين على تخيل ظروف تكون فيها مقدمة المسلمة الشرطية صحيحة (الله المحب حبًا كاملًا موجود) كما تكون فيها النتيجة، قياسًا إلى كل ما يعرفه المؤمن، زائفة (يوجد انعدام معقول للإيمان). ويمكن تصنيف الجهود الإيمانية لعرض مثل هذه القضايا في مجموعتين رئيسيتين: الدفاعات المتعلقة **بتأمين وجوه الخير** والدفاعات المتعلقة **بتجنب الشرور**.

وفي روح تأمين وجوه الخير، دعانا عدد من منتقدي حجة شيلينبرج إلى رؤية أنه قد يتوافر خير عظيم ما، لا يمكن لله تحقيقه إلا بالسماح بوجود انعدام معقول ما للإيمان. فما وجوه الخير التي قد يُظن أن السماح بانعدام معقول للإيمان يساعد على تأمينها؟ إليكم بعض الاقتراحات التي قد تكون متداخلة. أولًا، قد يكون خيرًا عظيمًا بالنسبة للكائنات البشرية ألا يؤمنوا بوجود الله ببساطة، بل أن يفعلوا ذلك كنتيجة للسعي، كنتيجة لمجهود إدراكي فعلي ونابع من إرادتهم. ومثل هذا السعي يتطلب أن تكون هناك فترة معينة من الوقت يكون فيها من يسعى غير مؤمن عدم إيمانه معقول.[7] ثانيًا، قد يكون خيرًا عظيمًا بالنسبة للكائنات البشرية أن تكون لها علاقة مع الله ليست نتيجة لوجود مفروض لله. وربما لا يكون بالإمكان أن ينشأ نوع خاص من الحب والثقة بين كائن بشري والله إلا إذا دخل الكائن البشري في هذا النوع من الحب

والثقة في غياب دليل كاف على وجود الله. ثالثًا، قد يكون خيرًا عظيمًا بالنسبة للكائنات البشرية أن تحسن اختيار التصرف بحرية لا كنتيجة لنوع من الإكراه الإلهي. غير أن البعض قد ذهبوا إلى أنه سيكون عملاً اكراهيًا بالفعل من جانب الله أن يتصرف الناس بالطريقة التي طلبها أنصار حجة شيلينبرج (cf. Murry 1993, 2001; Swinburne 2004). فامتلاك برهان قوي بما يكفي لجعل الانعدام المعقول للإيمان مستحيلًا سيترتب عليه، بالنسبة للبعض على الأقل، عجزهم عن مقاومة التصرف تصرفًا صائبًا وعن فعل الخير- ربما بسبب الخوف من اللعنة الأبدية أو بسبب الخير الواضح للحياة الأبدية التي وعد الله بها. وهكذا فإن وجود برهان قوي بما يكفي على وجود الله سوف يرغم (بعض) الناس على التصرف الذي يريد الله منهم أن يتصرفوا به. أي أن إزاحة كل انعدام معقول للإيمان سوف تقوض إمكانية خير مهم: ألا وهو الخير المتمثل في اختيار الكائنات البشرية حسن التصرف اختيارًا حرًا.

ولسوء حظ المؤمن، فإن الإيحاء بأن أي خير من وجوه الخير الثلاثة هذه قد يبرر سماح الله بالانعدام المعقول للإيمان، إنما يواجه اعتراضًا منهكًا. إذ يبدو أن هناك حالات تكون فيها وجوه الخير موضع النظر إما عديمة الأهمية نسبيًا أو أنها تحققت رغم إزاحة الانعدام المعقول للإيمان. والحالات من هذا النوع سوف تكون أي حالة من تلك الحالات التي يصل فيها شخص ما إلى إيمان ثابت بشكل خاص بوجود الله- ربما، ولكن ليس بالضرورة، كنتيجة لتجربة دينية عميقة. ولتصوير ذلك، خذوا في اعتباركم بولس الرسول الذي آمن بإله الديانة المسيحية، بحسب ما جاء في العهد الجديد، كنتيجة لإصابته بالعمى وسقوطه عن جواد وتلقيه رسالة خاصة جدًا (يبدو أنها كلامية) من الله. سوف يتعين على المؤمنين (خاصة من النوع المسيحي)، أن يسلموا عمومًا بأن بولس

كانت له علاقة شخصية عميقة مع الله – فهي، على أي حال، تُقدَم للمسيحيين كنموذج. وسوف يكون من غير المستساغ أيضًا التأكيد على أن إيمان بولس الثابت بوجود الله قد شكّل مصدر إكراه له بشكل يجعل تقدمه الأخلاقي الصادق إشكاليًا. وحتى لو لم تكن "الفرصة" قد أتيحت لبولس لكي يسعى إلى البحث عن الله بالشكل الذي تؤكد عليه الصيغة الأولى لهذا الاعتراض على المسلمة (2)، فإن من الصعب رؤية الخير العظيم الذي ضاع من بولس جراء ذلك. وعلى أي حال، لن يبدو أنه كان خيرًا ثمينًا إلى هذا الحد بحيث أن إله الكتاب المقدس المسيحي لم يكن مستعدًا للتضحية به في هذا الموقف. ثم إنني قد اخترت بولس كتصوير رمزي بشكل خاص للنقطة الأعم. فمن المؤكد أن هناك الكثير من الأمثلة الأكثر دنيوية لأناس يبدو أنهم يتمتعون بثقة ثابتة في وجود الله لكنهم لا يبدو أنهم خسروا خيرًا مهمًا، سواء من حيث العلاقة بالله أو من حيث التطور الأخلاقي، نتيجة لذلك.[8]

وربما أمكن طرح قضية أقوى لصالح مقاومة المسلمة (2) بالتذرع بالشرور التي من شأن الله أن يأمل في تجنبها، بدلًا من الاعتماد على الخير الذي من شأن الله أن يسعى إلى تأمينه. فهل هناك أي شرور قد يعتقد المؤمن اعتقادًا معقولًا بأن بوسع الله تجنبها بمجرد سماحه بانعدام الإيمان غير الآثم؟ إليكم اقتراحًا. لنفترض أن ما يريده الله فيما يتعلق بالكائنات البشرية هو الدخول في علاقة عميقة وتبادلية مع كل واحد منها، كالعلاقة التي يؤكد عليها شيلينبرج. ثم فلنفترض، وبشكل مستساغ، أن الدخول في هذا النوع من العلاقات فيه ماهو أكثر بكثير من مجرد الإيمان بوجود الله. ولذا، فمع أن الإيمان ضروري لهذه العلاقة، فإن المطلوب من الكائنات البشرية هو أكثر من ذلك بكثير: الثقة والتسليم والطاعة وما إلى ذلك، مثلًا. إلا أن من الممكن (بل من الأرجح) أن

هناك أناسًا لن يكون بوسعهم تلبية هذه المتطلبات الإضافية حتى بعد وصولهم إلى الإيمان بوجود الله. أي أن هناك بشكل مؤكد تقريبًا، بعض المستجيبين استجابة غير كاملة للدليل الوجيه على وجود الله – أناس يمتنعون مع ذلك عن الثقة بالله والخضوع له وطاعته. والآن، قد يكون بعض هؤلاء المستجيبين استجابة غير كاملة على شاكلة لا تسمح بدخولهم أبدًا في ذلك النوع من العلاقة الحميمة مع الله، بصرف النظر عن المرحلة التي يتوصلون فيها إلى الإيمان بوجود الله. فبالنسبة لمثل هؤلاء الناس، ليس واضحًا بالمرة أن عدم منح الله إياهم دليلًا كافيًا يدفعهم إلى الإيمان يشكل أي نوع من الأذى لهم، لأن هذا الإيمان لن يؤدي أبدًا إلى العلاقة المهمة. والواقع أن منح الله إياهم الإيمان في ظل هذه الظروف قد يكون شرًا – إذ قد يكون الامتناع عن الدخول في العلاقة الحميمة مع الله بعد التوصل إلى الإيمان بوجود الله شرًا جوهريًا. وهكذا، فإذا امتنع الله عن منح دليل كاف لمثل هؤلاء الناس، فإنهم في منجىً من هذا الشر. ثم إنه قد يحدث أن بعض المستجيبين استجابة غير كاملة، لن يستجيبوا إلا استجابة غير كاملة لإيمانهم بوجود الله إن جاء الإيمان في وقت معين أو قبل وقت معين أو في ظروف معينة. ومع ذلك، قد يستجيب هؤلاء الناس استجابة حسنة إذا ما جاء إيمانهم بوجود الله في فترة لاحقة مثلًا. وبالنسبة لمثل هؤلاء الناس، يتجنب الله شرًا خطيرًا جدًا، هو شر امتناع هؤلاء الناس عن الدخول في العلاقة الصحيحة مع الله رغم تمتعهم بالإيمان الضروري – بسماحه بالانعدام المعقول لإيمانهم في اللحظة الحاضرة.

ومع أن هناك قوة ما في هذا الرد، إذ يعطي المؤمن بعض المبررات لمقاومة المسلمة (2)، لا بد لنا من أن نتساءل ما إذا كان

بوسع هذا الرد عمل ذلك بما يكفي. فالسبب في الشك بأن بوسعه عمل ذلك هو أنه يقدم تفسيرًا لوجود الانعدام المعقول للإيمان بالنسبة للمستجيبين استجابة غير كاملة وحدهم- أي فقط بالنسبة للناس الذين ليس من شأنهم اغتنام الفرصة التي أتاحها الإيمان بوجود الله للمضي إلى الدخول في علاقة حميمة وتبادلية مع الله.[9] فما مدى معقولية الفكرة التي تذهب إلى أن المستجيبين استجابة غير كاملة هم وحدهم موضع الانعدام المعقول للإيمان؟ إنها ليست معقولية كبيرة. وهذا يعني أن مشكلة الاحتجاب الخلافية يمكن ببساطة إعادة صوغها حول وجود عديمي إيمان، عدمُ إيمانهم معقول، ليسوا مستجيبين استجابة غير كاملة. والمؤمن الذي يأمل في تقديم دفاع وفق هذا النهج ردًا على حجة شيلينبرج، سوف يكون الآن بحاجة إما إلى أن يجعل من المعقول افتراض أن كل انعدام معقول للإيمان لا يحدث إلا عند المستجيبين استجابة غير كاملة، أو إلى أن يمد دفاعه بحيث يفسر الانعدام المعقول للإيمان لدى مستجيبين جيدين معينين. ولذا فإنني استنتج أن الرد الخاص بتجنب الشرور على المسلمة (2) يحتاج إلى تطوير أكمل ومن ثم فإن قيمته محدودة.[10، 11]

4.4 الإيمان الشكيّ مرة أخرى

لنتذكر، على أي حال، أنني حكمت في الفصل الأخير على الدفاع الإيماني الشاك ردًا على حجة رو البرهانية، بأنه دفاع ناجح بصورة مؤقتة. وقد استنتجت أن من المعقول تمامًا بالنسبة للمؤمن (بل وبالنسبة للملحد أيضًا) أن يكون شاكًا في حقيقة (وجوه الخير)، والتي تذهب إلى أن الكائنات البشرية مثلنا من الأرجح أن يكون بوسعها تصور ما، من

شأنه تبرير مسلك الله بسماحه بوجود شرور تبدو مجانية. ولنلاحظ الآن أن مشكلة شيلينبرج الخلافية الخاصة بالاحتجاب الإلهي سوف يتعين عليها الاستناد إلى مبدأ مماثل للغاية لمبدأ (وجوه الخير). ولكي نرى ذلك، لنرجع إلى الجهود المباشرة لمقاومة المسلمة (2) والتي نظرنا فيها أعلاه. إن كل جهد منْ هذه الجهود قد انتهى إلى الإيحاء بوجود سبب (كامن إما في شر يجب تفاديه أو في خير يجب تأمينه) قد يبرر مسلك الله بسماحه بوجود الانعدام المعقول للإيمان. وقد سلمت بأن أي سبب مقترح من هذه الأسباب يمكن على نحو معقول أن يتبناه المؤمن، لتقديم مبررات عامة كافية لرفض المسلمة الشرطية.[12] فهل يعد فشل كل جهد من الجهود الرامية إلى تحديد سبب يبرر سماح الله بالانعدام المعقول للإيمان (جنباً إلى جنب الاعتبارات الأولية التي يقدمها شيلينبرج لصالح الادعاء الشرطي) كافيًا لربط المؤمن بالمسلمة (2)؟ لا أعتقد ذلك. والسبب في ذلك هو أن من المناسب بالنسبة للمؤمن أن يكون شاكًا في المبدأ الذي لا بد من الاعتماد عليه لدعم الاستنتاج المؤدي إلى المسلمة (2). وبشكل مماثل جدًا لاعتماد الحجة البرهانية على استنتاج رو، تعتمد المشكلة الخلافية المتعلقة بالاحتجاب الإلهي على انتقال استنتاجي مستند إلى عدم الرؤية من

(أ) لم نتمكن من رصد أسباب كافية يمكنها تبرير سماح إله محب بوجود انعدام معقول للإيمان.

إلى

(ب) لا وجود هناك لأسباب كافية يمكنها أن تبرر سماح إله محب بوجود انعدام معقول للإيمان.[13]

وأنا أزعم أن أي مؤمن تأثر بالفعل بالرد الشكي على حجة رو سوف يكون في موقع قوي لاستخدام استراتيجية موازية هنا.[14]

ودعونا نذكر أنفسنا بأن استنتاجًا مستندًا إلى عدم الرؤية يكون صحيحًا عندما يكون من المأمون افتراض أن من شأننا أن نرى الشيء الذي لا نراه في الواقع، إذا كان هذا الشيء موجودًا بالفعل. ولذا، فهل يجب على المؤمن أن يقبل استنتاج (ب) من (أ) والمستند إلى عدم الرؤية؟ هذا لا يجب إلا إذا كان من المعقول بالنسبة للمؤمن أن يعتقد أنه سيكون بمقدورنا على الأرجح، التعرف على الأسباب الكافية عند الله لسماحه بوجود انعدام معقول للإيمان، إن كانت هناك مثل هذه الأسباب التي تبرر ذلك. أي أن المؤمن لا يجب أن يقبل هذا الاستنتاج إلا إذا وافق أولا على:

(الأسباب) إذا كانت هناك أسباب كافية لتبرير سماح إله محب بالانعدام المعقول للإيمان، فمن الأرجح أن من شأننا معرفتها.

إلا أنه يبدو أننا يجب أن نكون مرتابين بشأن (الأسباب) بمثل ما أننا مرتابون بشأن (وجوه الخير). فالتواضع الفكري نفسه فيما يتعلق بخطط وأهداف وقدرات حكمة محبة لا نهائية، والذي قادنا إلى الشك في وجوه الخير التي قد تبرر سماح الله بشرور كالشرور الموجودة في المثالين الأول والثاني، يجب أن يقودنا إلى الشك بالمثل في الأسباب التي قد تكون عند الله لسماحه بالانعدام المعقول للإيمان. ولذا فإنني أستنتج أن الرد الإيماني الشاك على الحجة الخلافية المستمدة من الاحتجاب الإلهي ناجح كنجاحه في الرد على الحجة البرهانية المستمدة من وجود الشر.[15]

5.4 نحو مزيد من إمعان النظر: العلاقة والإيمان

والآن، لنفترض مناورة دفاعية للرد على حجة شيلينبرج، والتي قد يعرضها المؤمن إما بشكل مستقل أو بالاشتراك مع حالة الإيمان الشكي. دعونا نعود بأذهاننا إلى المسلمة الشرطية (2) تحديدًا. فوفقًا لهذه المسلمة، يعتبر الانعدام المعقول للإيمان غير متوافق مع وجود إله محب بشكل كامل. وقد استندت الجهود المبذولة لمقاومة هذه المسلمة، والتي ناقشناها سابقًا، إلى محاولة إظهار أن المؤمن يملك أسبابًا وجيهة لاستنتاج بطلان المسلمة. إما بحكم الوجود المعقول لوجوه خير لا يمكن أن يؤمنها الله إلا بالسماح بوجود انعدام معقول للإيمان، أو بحكم الوجود المعقول لشرور لا يمكن أن يتجنبها الله إلا بالسماح بوجود انعدام معقول للإيمان. فمن المنطقي للمؤمن استنتاج أن أشكال عدم الإيمان التي نجدها في العالم ليست متعارضة مع وجود إله محب. ومع ذلك، فقد رأينا أيضًا المشاكل الخاصة بهذه الأنواع من الدفاع. ومن شأن مقاربة أخرى لمقاومة المسلمة (2)، بإمكانها تجنب هذه المشاكل، أن تتضمن تحديًا لصحة الحجة الفرعية التي ساقها شيلينبرج دعمًا لها.

ومرة ثانية، لماذا يعتقد شيلينبرج أن مسلمته الشرطية صحيحة؟ يبدو أن قناعته ترتكز على حجة يمكن صياغتها بهذه الطريقة:

('1) الإله المحب بشكل كامل سوف يجعل من الممكن دائمًا للبشر القادرين أن يقيموا علاقة حميمة إلهية تبادلية.

('2) لا يمكن للشخص أن يقيم علاقة حميمة متبادلة مع شخص آخر إلا إذا كان مؤمنًا أن الشخص الآخر موجود.

(3') إذًا، الإله المحب بشكل كامل سوف يجعل دائماً من الممكن للبشر القادرين أن يؤمنوا بأن الله موجود- وهو ما يعني بالضبط أنه إذا كان هناك إله كامل المحبة، فلن يكون هناك انعدام معقول للإيمان؛ أي أن المسلمة (2) صحيحة.

والآن، هل يتوجب على المؤمن قبول المسلمتين (1') و (2') لهذه الحجة الفرعية؟ لا أعتقد ذلك. فالواقع أنني أعتقد أن هناك أسبابًا عامة تمامًا لرفض المسلمة (2'). فخلافًا لافتراض شيلينبرج الأساسي، ليس صحيحًا أن هذا النوع من العلاقة مع شخص ما لا يمكن الاستمتاع بها إلا من طرف من يؤمن بوجود هذا الشخص.

فلنفترض أن زوجتي لوري اختفت في ظروف شنيعة. والدليل الذي أملكه يشير بقوة إلى أنها قد تم اختطافها وقتلها (يمكنك أن تكمل التفاصيل كما تهوى إذا لم تمانع، فأنا لست تواقًا بالفعل إلى اختلاق الدليل على اختطاف وقتل زوجتي الحبيبة). لكن لنفترض الآن، أنه بعد مرور شهر على اختفائها، وصلتني رسالة على البريد الإليكتروني من المفترض أنها "منها" على حساب خاص. وفي تلك الرسالة، تخبرني "هي" أنها قد تم احتجازها (لأسباب لا تستطيع فهمها) لكنها تمكنت من الحصول خلسة على هذا الوقت القصير على جهاز كمبيوتر. و"هي" تستطرد، أنها تتوقع أن تكون قادرة على الحصول على لحظات قصيرة مثل هذه من وقت لآخر، سوف تتمكن خلالها من الحفاظ على مداومة المراسلة. وأنا أدرك أن هذا قد يكون خدعة. مجرد وسيلة لإطالة أمد عذابي أو للحصول على معلومات إضافية مني قد تكون مفيدة لأغراض القَتَلة. في الواقع، فلنفترض أن الدليل الذي أملكه لا يزال يدعم فرضية أن لوري ميتة، لدرجة أنني لا أستطيع أن أصدق أنها حيّة بالفعل.

فالدليل الجديد الذي قادته إليّ المراسلة البريدية ليس قويًا بما يكفي لدعم فرضية أنها لا تزال حيّة. وفي أحسن الأحوال، دعونا نفترض أن الشيء المنطقي من الناحية المعرفية، والذي يجب عليّ فعله، بالنظر إلى كل ما لديّ من شواهد، هو أن أعلق الحكم بشأن ما إذا كانت لوري حيّة أم لا.[16] ويبدو واضحًا لي أنني، في هذه الظروف، لا بد لي من الانهماك في المراسلات الإليكترونية. ففي أسوأ الأحوال، لن يكون تصرفي لا عقلانيًا إذا فعلت ذلك. والآن، لنفترض أنني انهمكت في المراسلات، واستمر هذا لفترة من الوقت- لنقل ستة أشهر. ثم، لنفترض أنها لوري بالفعل من يراسلني على الطرف الآخر. عندئذ، أميل بقوة إلى استنتاج أنني أنا ولوري كنا في علاقة حميمة متبادلة خلال هذه الشهور الستة، وهذا رغم حقيقة أنه خلال هذا الوقت، لم أصل أبدًا إلى تصديق أن لوري حيّة بالفعل.[17] لقد انهمكت في المراسلة، بلا شك، آملاً في أن تكون حيّة، لكنني لم أحصل قط على دليل كاف لتبرير اعتقادي هذا. فإذا كان هذا السيناريو متماسكًا، فسوف تكون المسلمة (2') باطلة وتصبح الحجة المؤيدة للمسلمة الشرطية الرئيسية لحجة شيلينبرج غير مدعومة.

وقد يرد مؤيد حجة الاحتجاب بمحاولة إلقاء العبء ثانية على عاتق خصم الحجة. فهو قد يسأل: لماذا لا يجعل الله الإيمان الصريح ممكنًا لكل الناس، حتى مع أن سبيلًا إلى علاقة متبادلة لا يتطلب إيمانًا، متاح أيضًا. هناك شيئان يمكن قولهما للرد، وكلاهما يتحدى فكرة أن المؤمن يجب عليه أن يقبل هذا العبء الجديد، والخاص ببيان أسباب الله للسماح بانعدام الإيمان حتى عندما يمكن للعلاقة المتبادلة أن تتحقق من دون إيمان. فأولًا: نشأ المبرر المعقول مبدئيًا لاكتراثنا بعدم الإيمان عن تأمل قيمة العلاقة الحميمة المتبادلة. فلو كان معقولًا أن مثل هذه العلاقة يمكن

أن تحدث في غياب الإيمان، فسوف يبدو أن مؤيدي شيليتبرج سيحتاجون إلى إعادة صياغة حجة الاحتجاب فيما يخص القيمة المُمَيزة (إن كان هناك قيمة) لنوع العلاقة (إن كانت هناك علاقة) الذي يتطلب إيمانًا. وقبل عرض إعادة الصياغة هذه، فليس من الواضح أن لدى المؤمن شيئًا للرد. وثانيًا: حتى إذا افترضنا أنه يمكن تحقيق إعادة صياغة مناسبة، فإن الإيمان الشكي سيكون، مرة أخرى، قويًا تمامًا في هذه المرحلة. فأنت تسأل: لماذا سمح الله بانعدام الإيمان (مع أن العلاقة المتبادلة ممكنة مع ذلك)؟ من يعلم؟ وجهلنا حيال هذه النقطة هو بالضبط ما كان يجب أن نتوقعه. وأؤكد مرة أخرى (وللأسف أنها لن تكون المرة الأخيرة) أنه إذا كان الرد الشاك قد نجح في المراحل السابقة من هذا النقاش فلا بد له من أن ينجح هنا بالمثل.

6.4 نحو مزيد من إمعان النظر:
شكوى رو من التشبيه الخاص بالوالد

كما رأينا في نهاية الفصل الثالث، على أي حال، قد يكون هناك امتداد حاد بشكل خاص للحجة المتعلقة بالاحتجاب يتطلب مزيدًا من الاهتمام. وقد تمثل عنصر حاسم محرك للاستراتيجية العامة للإيمان الشكيّ في التشبيه الخاص بالوالد. فكما أن الطفل الصغير المصاب بالسرطان قد يكون غير قادر على معرفة أو تقدير الأسباب التي يتصرف والده على أساسها عند اختياره تعريضه للعلاج الكيميائي، قد نكون نحن أيضًا غير قادرين على إدراك الأسباب التي تدفع الله إلى السماح بوقوع الشرور التي نواجهها في العالم. ولنتذكر أن رو قد طرح ردًا قويًا في تعامله مع هذا التشبيه. فعندما يتعين على والد صالح أن يسمح بتعريض طفله للمعاناة التي تبررها اعتبارات لا يقدر الطفل على فهمها، يبذل الوالد جهدًا خاصًا لكي يكون قريبًا من الطفل وسط المعاناة، ولكي يوصل

رسائل مطمئنة بشكل يمكن للطفل فهمها. ولذا فإن المراد هو أن من يعانون لأسباب تتجاوز قدرتهم على الاستيعاب لا بد لهم، على الأقل، أن يتوصلوا إلى أن الله ماثل بشكل خاص وقريب منهم. لا بد لهم من أن يجربوا المثيل الإلهي للاحتضان القوي من جانب الوالد، وكلمات الحب الرقيقة التي يبديها، والطمأنة على أن كل شيء سيكون على ما يرام. ومن المحزن أنه يبدو بالتأكيد وكأن الكثيرين من الناس يعانون أكثر المشاق جسامة من دون أي شيء يشبه حضور الله المطمئن. ولذا يستنتج رو أن التشبيه الخاص بالوالد يدعم بالفعل قضية الإلحاد لا قضية الإيمان.

وبما أن مشكلة الاحتجاب الخلافية أمامنا الآن، فإننا في موقع يسمح لنا باعتبار رد رو على التشبيه الخاص بالوالد صيغة أخرى أو امتدادًا لحجة شيلينبرج. ولنسم المعاناة التي يتعذر على من يعانيها فهم مبررها بالمعاناة "المبهمة". ولنسم المعاناة التي يعانيها المرء في غياب الإدراك المطلوب افتراضًا،"من جانب من يعانيها "، لحضور الله ومحبته، بالمعاناة "المحرومة من الطمأنة". هذا سيجعل من المعقول اعتبار "المعاناة المبهمة المحرومة من الطمأنة" حالة خاصة من حالات الاحتجاب الإلهي. وعندئذ، ربما يمكن التعبير عن شكوى رو بوصفها صيغة من صيغ حجة شيلينبرج بالاستعاضة عن المسلمتين (2) و (3) ب:

(2*) إذا كان هناك إله محب حبًا كاملًا، فإن المعاناة المبهمة المحرومة من الطمأنة لا تحدث.

(3*) المعاناة المبهمة المحرومة من الطمأنة تحدث.

ومن الواضح أننا ننتهي إلى النتيجة نفسها: لا وجود لإله محب محبة كاملة.

إلا أنه سيتعين دعم (2*) بمبدأ مواز ل(الأسباب)- من قبيل:

> (الأسباب*) إذا كانت الأسباب الكافية لتبرير سماح إله محب بالمعاناة المبهمة المحرومة من الطمأنة متوافرة، فمن الأرجح أن نعلم هذه الأسباب.

ومن المؤكد أن الرد الإيماني الشاك قد أصبح الآن مملًا حتى وإن كان مناسبًا. ومع ذلك، لا بد أنه واضح بما يكفي، أن أي إنسان تخامره شكوك معقولة فيما يتعلق ب(وجوه الخير) و(الأسباب)، سوف تخامره بالمثل شكوك معقولة فيما يتعلق ب(الأسباب*). ولا بد لتواضع فكري صحي وعقلاني أن يعطينا كلنا وقفة حيال ما فكرنا فيما يتطلبه تتبع تفكير الله، والشبكة المتداخلة المعقدة تعقيدًا يكاد يكون لا نهائيًا، والتي تتدرج فيها القيم والكوابح الفاعلة في المشروع الإلهي الخاص بخلق عالم كعالمنا.

7.4 الخلاصة

هنا، في خاتمة هذا الفصل، وبشكل أعم، في خاتمة جهودي التي بذلتها لتقديم مجموعة من الدفاعات ردًا على مشكلات الشر المعروضة في هذه الفصول الثلاثة، يجب أن نذكر أنفسنا بحدود الدفاع. فالردود، بوصفها مجموعة من **الدفاعات** عن عقلانية الاعتقاد الإيماني قياسًا إلى الجهاز الكامل للشرور الموجودة في هذا العالم، وقياسًا إلى احتجاب الله، والتي قدمناها حتى الآن، لا يمكنها إسكات المشكلات التي نتصدى لها. فهذه الردود يمكنها، في أفضل الأحوال، خفض حجم هذه المشكلات إلى

درجة يمكن معها الإبقاء بشكل منطقي على الالتزام الإيماني. وربما كان هذا هو أفضل ما يمكننا الأمل فيه، في ضوء خطورة الشر والتعقيد الفلسفي العميق للمسائل التي تطرحها هذه الخطورة (حتى وإن كنا سوف نمضي في الفصل التالي إلى استكشاف إمكانية المضي إلى ما وراء الدفاع عن الثيوديسيا، على الأقل).

ثم إن هذا موضع مناسب كسواه للتعبير عما لديَّ من تحفظات بشأن الجاذبية الدفاعية التي تجد صيغة لها في استراتيجية الإيمان الشكي، التي لعبت دورًا بارزًا إلى هذا الحد على امتداد الفصلين السابقين. ولحسم تصوري لهذه التحفظات، فإنها لا ترقى إلى أن تكون سببًا لرفض الاستراتيجية، بل إنها تشير بالأحرى إلى إمكان القيام بعمل إضافي لجعل الاستراتيجية أكثر إرضاءً. والمشكلة، كما قلت في الفصل الثاني، ليست هي أن تَبَنِّي موقف الإيمان الشكي سوف يفرض علينا شكية أوسع ويتعذر، كما هو واضح، قبولها. فبدلًا من ذلك، تتمثل القضية الرئيسية في أن الاستراتيجية سوف يبدو أنها تفرض الاستنتاج الذي يذهب إلى أنه لا يمكن أبدًا لأي نوع أو قدر أو توزيع للشر أن يهدد بشكل واضح تهديدًا خطيرًا الاعتقاد الإيماني لدى المؤمن الشاك. وهذا الاستنتاج يبدو بمثابة استنتاج قوي جدًا إلى أبعد حد.

وما أعنيه هو ما يلي: إن الصيغ الأعمق للتحدي الذي يواجه الإيمان وهو التحدي المستمد من وجود الشر، إنما تهدف إلى بيان أن الشرور من قبيل الشر الوارد في المثالين الأول و الثاني، والانعدام المعقول للإيمان، تعد دليلًا وجيهًا ما على وجود الله. ولنتذكر التأكيد الذي قام به رو في تشخيصه للتحدي الذي يرى أنه يطرحه: "إذا نحينا جانبًا أي أسباب قد تكون هناك للظن بأن إله الإيمان العام موجود، فإن الحقائق

المتعلقة بوجود الشر في عالمنا تقدم سببًا وجيهًا للاعتقاد بأن الله غير موجود"(Howard – Snyder et al.2001,136). وبالنظر إلى صورة التحدي هذه، فإن ما يُفترض أن المؤمن الشاك يقوم ببيانه هو أننا لا يجب – خلافًا لما يفعل رو وشيلينبرج وآخرون– أن نعتبر الشرور التي نقابلها دليلًا وجيهًا على عدم وجود الله. والآن، إذا كنت تميل إلى تصور أنه لا يمكن، بالمعنى الحرفي للكلمة، لأي قدر من الشر، أو لأي نوع من الشر، أو لأي توزيع للشر أن يشكل أبدًا دليلًا جيدًا على عدم وجود الله، فإنك لن يحيرك الهم نفسه الذي يحيرني. على أنني أظن أن كثيرين سوف يؤيدونني في اعتقادي بأن بوسعنا على الأقل، حتى وإن كانت الشرور التي نجدها بالفعل في العالم الآن لا تشكل إضافة إلى تبرير جيد للإلحاد، أن نتخيل ظروفًا من شأنها أن تشكل فيها هذه الشرور إضافة إلى تبرير جيد كهذا.

على سبيل المثال، فلنفترض أن العالم كان على شاكلة عالم لا وجود فيه لكل الكائنات المدركة، بما فيها الكائنات الذكية كالكائنات البشرية، إلا لفترة قصيرة من الوقت (لنقل، خمسة عشر دقيقة)، امتلكت خلالها قدراتها الناضجة الكاملة، وتَعرّض على مدارها إدراك هذه الكائنات الواعي للطمس الكامل جراء ألم موجع يماثل ألم الولادة من دون تخدير. وفي نهاية هذه الفترة، يموت الكائن ويكف عن الوجود إلى الأبد. ومع أن الدقائق الخمس عشرة للحياة المعذّبة لن يكون من المحتمل أن تعطي الكائنات البشرية في هذا العالم وقتًا أو فرصة كافية للتفكير في مشكلة الشر، فإنني أعتقد أن علينا أن نستنتج أن الشر في عالم كذلك العالم سوف يكون بالفعل دليلًا جيدًا تمامًا على عدم وجود الله. إلا أنه ليس من الواضح كيف يمكن لمن يؤيد الرد الإيماني الشاك أن يوافق على أن هذا

صحيح. أي أن الدفاع الإيماني الشاك، حتى في عالم موجع (ولنسمه هكذا)، سيبدو أنه مناسب – إن كان مناسبًا لعالم كعالمنا. فعلى أي حال، وبقدر ما أنه سيكون من المعقول بالنسبة لنا أن نعترف، بأننا نجهل الأسباب التي قد تكون عند الله للسماح بوقوع الشر في المثالين الأول والثاني، وأن نعترف بوجود انعدام معقول للإيمان في عالمنا، سيبدو من المعقول أيضًا بالنسبة لنا أن نعترف بأننا نجهل الأسباب التي قد تكون عند الله للسماح بأشكال المعاناة الموجودة في عالم موجع. وإنه لمما يثيرني كمشكلة بالنسبة للإيمان الشكي، أن هذه الاستراتيجية يمكن اتباعها بشكل ناجح حتى في عالم موجع.[18] إلا أنه ربما كان بوسعي قول شيء بإيجاز عن السبب في عدم اعتبار أن هذه المشكلة تشكل اعتراضًا حاسمًا على استراتيجية الإيمان الشكي.

يبدو لي أن اعتبارين مسئولان عن عدم تحمل هذا القلق كمبرر عام لرفض استراتيجية الإيمان الشكي. فأولًا، مهما كان الزعم الذي يذهب إلى احتمال وجود مبرر كاف أخلاقيًا يتجاوز ادراكنا، لسماح الله بمعاناة عالم موجع (ولنتذكر أن بعض المؤمنين سوف يتحملون هذا)، أقول مهما كان هذا الزعم غير مستساغ سلفًا، فإن الزعم الموازي الذي يذهب إلى وجود مبرر كاف من الناحية الاخلاقية، يتجاوز إدراكنا، للمعاناة الفعلية الموجودة في عالمنا ليس مستساغًا سلفًا بشكل أقرب. وهذا معناه، بصرف النظر عن الآثار المترتبة على الرد الشاك بالنسبة للعالم الموجع، أنه لا يزال يبدو من المعقول تمامًا أن نظل لا أدريين فيما يتعلق بمسألة ما إذا كان سماح الله بوقوع الشرور التي نقابلها بالفعل يمكن تبريره باعتبارات تتجاوز إدراكنا.

وثانيًا، فإن توجيه هذه الشكوى ضد المؤمن الشاك، إنما يعني تعريض أنفسنا لردٍ من قبيل، *tu quoque* "أنت كذلك"، مفحمٍ تمامًا (.cf McBrayer forthcoming). ولكي نرى ذلك، لنتخيل عالمًا كفته أقل وزنًا في ميزان المعاناة من عالمنا في الاتجاه المقابل، قياسًا إلى العالم الموجع. ولنسم هذا العالم ب"عالم الحكة". فالكائنات المدركة، والكائنات الذكية كالكائنات البشرية بشكل خاص، تجرب فيه المتّسَع الكامل للمسرات ولا وجود فيه لآلام – فيما عدا الآلام التي يعاني جراءها، لسوء الحظ، عدد قليل من الكائنات البشرية من الآثار المترتبة على الحكة الناجمة عن طفح جلدي بسيط، بالشكل الذي تجرب أنت وأنا فيه أحيانًا قرصة بعوضة. والآن، سوف أسلم بأنه سيكون هناك خبث ما في طرح المؤمن الشاك استراتيجيته في وجه شرور عالم موجع. فنحن نميل إلى أن نقول "من المؤكد أن **هذا** القدر والنوع من المعاناة دليل قوي على عدم وجود الله". وقد يجد منتقد المقاربة الشكية نفسه يقفز إلى الرد بأن الإيمان الشكي، ترتيبًا على ذلك، يفشل عمومًا، بما أنه يفشل بالنسبة للعالم الموجع. ولكن دعونا نلتفت إلى خبث موازٍ، من شأنه أن يبدو أنه يتبع الفكرة نفسها: أي خبث طرح مشكلة الشر في عالم الحكة. فنحن نميل إلي أن نقول " من المؤكد أن **هذا** القدر والنوع من المعاناة ليس دليلًا قويًا على عدم وجود الله ". وإذا كان منتقد الإيمان الشكي على حق في استنتاجه أن الرد الشكي يفشل عمومًا لفشله في العالم الموجع، فإنه يبدو أن الحجة المستمدة من وجود الشر لتأييد الإلحاد تفشل هي أيضًا بشكل عام بحكم فشلها في عالم الحكة. وبالطبع، لا يوضح هذا بدقة كيف يمكن للمؤمن الشاك أن يطرح دعوى الشك فيما يتعلق بشرور العالم الواقعي ويظن مع ذلك أن شرور العالم الموجع من شأنها أن تقدم أسبابًا وجيهة لرفض الإيمان. ويظل من الواجب بذل مجهود فلسفي معين. فليكن.[19].

وبالإضافة إلى ذلك وأخيرًا، فحتى إذا كانت الجهود الدفاعية العامة التي بذلتها في الفصول الثلاثة الأخيرة موفقة، وإذا كانت تبرهن على أن المؤمن عميق التفكير محق في الحفاظ على إيمانه، رغم أنواع الشر ومقاديره وتوزيعه (بما في ذلك الانعدام المعقول للإيمان) والتي نواجهها بالفعل، فلن يكون من غير المعقول بالنسبة للمؤمن أن يطمح في شيء أكثر من أن يتفادي، بشكل غير منتظم، الهجمات الإلحادية التي شغلتنا حتى الآن. وقد لا يكون المؤمن بحاجة إلى مجرد تفادي الضربات، بل بحاجة إلى إنهاء المعركة بشكل حاسم. أي أنه قد يكون بحاجة إلى إنتاج ثيوديسيا إيجابية.

5
مشروع الثيوديسيا

عندما صاغ جوتفريد فيلهلم لايبنتز مصطلح "الثيوديسيا" ليكون عنوانًا لكتابه (وعنوانه الفرعي هو **حول خيرية الله وحرية الإنسان وأصل الشر**)، يبدو أنه كان يقصد المشروع العام جدًا، والذي يخص البرهنة على أن الله (*theos*) عادل (*dike*)، في سماحه بالشر الذي نجده في العالم. وبعد أقل من خمسين عامًا من نشر هذا الكتاب، أعطى زلزال لشبونة عام 1755 لفولتير مطرقة غائرة للتنكيل بهذا المشروع. ففي كل من روايته الساخرة **كانديد** وقصيدته التي تحمل عنوان "قصيدة حول كارثة لشبونة"، استخدم فولتير الزلزال كحجر زاوية لهجومه على الفكرة المحورية بالنسبة لحجة لايبنتز في كتابه **ثيوديسيا**، والتي تذهب إلى أن هذا العالم هو الأفضل بين كل العوالم الممكنة. ولا شك في أن زلزال لشبونة قد بدا أنه جاء جاهزًا لكي يستخدمه فولتير. كان الزلزال عنيفًا بشكل فائق العنف – نفترض أنه كان يمكن أن يسجل 8.5 أو أكثر على مقياس ريختر- وكانت نتائجه كارثية وداعية إلى السخرية بشكل يكاد يكون متعادلًا. فمن دواعي السخرية، أنه ضرب مدينة مسيحية كاثوليكية عميقة الإيمان، في يوم عيد جميع القديسين، ولم يُلحق أضرارًا كبيرة بالحي الفاجر في المدينة بينما دمر معظم كنائسها (وهو ما أدى إلى حرمان المدافعين عن الحجة التي ذهبت إلى أن الزلزال هو نتيجة لحكم الله على خطيئة المدينة من أن تكون لحجتهم أي قوة حقيقية). أما الكوارث فهي تتمثل في مصرع عشرات الآلاف من الناس بسبب الزلزال نفسه، وبسبب التسونامي والحرائق التي أعقبته، كما لحق الدمار

بخمسة وثمانين في المائة من المباني في لشبونة (من بينها، لمزيد من السخرية، دار أوبرا فينكس التي كان بناؤها قد تم مؤخرًا، والتي – ترقبوا ذلك – احترقت حتى سويت بالتراب). وإنه كان ليكون مسليًا أن نرى على أي نحو كان يمكن للايبنتز صوغ طبعة ثانية من كتابه ثيوديسيا لو كان قد عاش ليشهد زلزال لشبونة ونتيجته، الفلسفية وغير الفلسفية على حد سواء.

على أنني سوف أذكركم بأن هدفنا ليس هو استعراض تاريخ مختلف المعالجات لمشكلة الشر. فهدفنا هو الجدل الدائر الآن. ولذا، فمع أننا ندين بمصطلح "الثيوديسيا" للايبنتز، إلا أننا سنضعه الآن هو ونقاده المنتمين إلى عصر التنوير جانبًا لكي نوجه انتباهنا إلى المناقشة المعاصرة. ولكي نفعل ذلك بشكل جيد، سوف نكون بحاجة إلى تذكير أنفسنا بالعرض الأكثر دقة والذي قدمناه للثيوديسيا في الفصل الأول. فالثيوديسيا، فيما يتعلق بهذا الطرح الأدق للمشروع، إنما تتجاوز كونها دفاعًا، فالدفاع له هدف محدود، يتمثل في مجرد بيان أن حجة خاصة مستمدة من وجود الشر لدعم الإلحاد لم يُكتب لها التوفيق بشكل حاسم. وتتجاوز الثيوديسيا كونها دفاعًا، كما أسلفنا القول، بسعيها إلى إظهار الأسباب الكافية من الناحية الأخلاقية عند الله لسماحه بوقوع الشر والتي قد تكون جيدة للغاية – أي إظهار كيف يمكن تصورها تصورًا معقولًا. والسبب في أن هذا التدقيق ضروري هو أن هناك طريقتين شائعتين لفهم الثيوديسيا، سوف نحرم أنفسنا هنا من كليهما. فمن ناحية، يُنظر أحيانًا إلى الثيوديسيا بمثل ما يُنظر إلى أي محاولة للتعامل مع مشكلة أو أخرى من مشكلات الشر. على أن النقاش الفلسفي المعاصر قد رفض بوجه عام هذا الاستخدام للمصطلح، فهو استخدام شديد العمومية. وبوجه خاص، يمكنه أن يجعل من الصعب علينا أن نشطب مشروع الدفاع

بوصفه مشروعًا مختلفًا بدرجة مهمة عن المشروع الذي سنقوم به في هذا الفصل.[1] ومن الجهة الأخرى، تُشَخَّص الثيوديسيا أحيانًا بأنها الجهد البشري المبذول لتقديم الأسباب **الفعلية** عند الله للسماح بوجود الشرور في العالم. على أن هذه الطريقة في التفكير في الثيوديسيا، إنما تجعل منها مشروعًا لا يجب لأحد أن يجد إغراءً كبيرًا للقيام به. فمَن الذي يملك العجرفة التي تسمح له بأن يؤكد على أنه في موقع يمكّنه من معرفة الأسباب الفعلية الموجودة عند الله؟ ولذا، فإن استخدامنا لمصطلح الثيوديسيا سوف يشخص، بدلًا من ذلك، مشروعًا محددًا بما يكفي لتمييزه عن الدفاع، ومتواضعًا بما يكفي لكي يرتاح إلى تقديم الأسباب التي من شأنها تبرير سماح الله بوقوع الشر- حتى وإن كان لا يرقى إلى التأكيد على أن هذه الأسباب هي الأسباب الفعلية عند الله لقيامه بذلك.

ومع ذلك، يُعتبر فهم مشروع الثيوديسيا بهذه الطريقة (وهي تقريبًا الطريقة المعتمَدة لفهمه في فلسفة الدين المعاصرة) مهمة جريئة جدًا حتى إن كانت- ولا يزال هذا محل جدل – لا تصل للغطرسة الصريحة. وهذا مرجعه، على عكس الدفاعات، إلى أن الالتزامات الأساسية لثيوديسيا ناجحة لا يمكن أن يكون من المحتمل فقط أن تكون صحيحة، أو حتى أن تكون صحيحة قياسًا إلى كل ما نعرفه. بل، يجب أن تكون الالتزامات الأساسية صحيحة **بشكل معقول**- أي أن يكون من المحتمل منطقيًا أن تكون صحيحة.

وحتى نكون أكثر تحديدًا إلى حد ما، يكمن في قلب أي ثيوديسيا الحكم بأن هناك وجوه خير عالية القيمة، بحيث أن بالإمكان استساغة الاعتقاد بأنها تبرر سعي الله إلى تأمينها – حتى وإن كانت فظائع العالم ثمنًا لذلك. ولذا، فإن الثيوديسيا الناجحة سوف يتعين عليها أن تجعل من

المعقول أن نصدق على حد سواء أن وجوه الخير المستهدفة عالية القيمة بالفعل بحيث أنها تبرر وجود الشرور الفظيعة، و أنه لم يكن هناك من سبيل أمام الله لتأمين وجوه الخير هذه من دون إحداث الشرور أو السماح بها. أي أن الثيوديسيا يجب أن تقدم دعمًا معقولًا لادعائين:

- **ادعاء القيمة:** إن عالمًا يحتوي على وجوه الخير هذه (أو وجوه خير مشابهة) وعلى هذه الشرور (أو شرور مشابهة) هو أفضل من أي عالم لا يحتوي على أي من هذه أو تلك.

- **ادعاء الاستحالة:** كان من المستحيل أن يؤمّن الله عالمًا يحتوي على وجوه الخير هذه (أو وجوه خير مشابهة) من دون أن يحتوي أيضًا على هذه الشرور (أو شرور مشابهة).

والآن، تتمثل حقيقة الأمر في أن هناك عددًا لا حصر له من الثيوديسيات. ولا نملك مجالًا لاستعراضها كلها ولو بشكل أوليّ. وبدلًا من ذلك، فإن ما يمكننا فعله هو النظر بشكل سريع في مجموعة من أكثر وجوه الخير معقولية وشيوعًا، عرضها فلاسفة الدين المعاصرون لإثبات ادعائَي القيمة والاستحالة. ولا يمكن بأي حال لأي من وجوه الخير المفترضة هذه أن تتمكن وحدها بشكل معقول من تفسير سماح الله بكل الشرور التي نواجهها. فبدلًا من ذلك، شددت مختلف الثيوديسيات على مجموعات مختلفة من وجوه الخير هذه (و وجوه خير أخرى سيكون علينا تجاهلها ببساطة) بنسب وعلاقات متبادلة فريدة. وما نملك مجالًا للنظر فيه هو مجرد **المكونات الأساسية** في الثيوديسيا المعاصرة المؤثرة. وسوف يتعين عليك استكشاف الصيغ الأكثر تحديدًا بنفسك.[2]

1.5 قيمة الإرادة الحرة

تستند كل محاولة معاصرة للثيوديسيا تقريبًا إلى القيمة الفريدة للإرادة الحرة البشرية القوية. وكما رأينا في دفاع الإرادة الحرة الذي قدمه بلانتينجا، فمن المعقول تمامًا، بشكل أوليّ أن نفترض أن الكائنات التي تعوزها الإرادة الحرة لن تكون قيمتها كقيمة الكائنات التي تمتلكها، لا من حيث ما هو جوهريّ، ولا من حيث ما هو عرضيّ. ويبدو بالفعل أن من الجيد بحد ذاته أن تكون الكائنات قادرة على التفكير في طرق التصرف، وأن تكون قادرة على توجيه إرادتها الخاصة على أساس هذا التفكير، دون أن تكون مجبرة على اتخاذ قرار معين بفعل قوى خارجية – سواء كانت قوى الطبيعة أو قوى التنشئة. بالإضافة إلى أن هناك حججًا مهمة تربط قدراتنا ككائنات حرة بوضعنا ككائنات أخلاقية بشكل مميز. ولذا، فمن المعقول افتراض أن الإرادة الحرة مطلوبة لأي كائن لكي يُنظر إليه على نحو مناسب بوصفه مسئولًا من الناحية الأخلاقية عن الطريقة التي يتصرف بها. ومن ثم فلن يكون من غير المعقول القلق من انتفاء الأخلاق، أو من ضياع الدوافع القوية للأخلاق في غياب الإرادة الحرة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن كثيرين من أنصار الثيوديسيا، قد لفتوا الانتباه إلى ذلك النوع الخاص، فيما يُفترض، من العلاقة التي لا يمكن أن تحدث بين الله والمخلوقات إلا إذا دخلت المخلوقات في هذه العلاقة بإرادتها الحرة وليس كنتيجة لإكراه أو تلاعب إلهي.

وهذا كله معناه أن الإرادة الحرة يمكن أن نتصور، بصورة مبدئية على الأقل، أنها تعمل كواحدة من (أو كشرط ضروري لنوع من) وجوه الخير التي تظهر في دفاع نصير الثيوديسيا عن معقولية **ادعاء القيمة**. فماذا، على أي حال، عن **ادعاء الاستحالة**؟ ما مدى معقولية القول بأن

كائنًا كليّ القدرة لا يمكنه حتى هو نفسه إيجاد عالم يحتوي على خير الحرية الإنسانية، دون أن يوجِد أيضًا عالمًا يحتوي شرورًا بالأنواع وبالمقادير التي نجدها؟ حتى يتمتع هذا القول ولو بذرة واحدة من المعقولية، يبدو أن نوع الحرية الذي نحن بصدده، لا بد له أن يكون من ذلك النوع التنافري الذي أكد عليه أيضًا بلانتينجا في دفاعه. وهذا لأن من الصعب للغاية معرفة السبب في اضطرار كائن كلي القدرة إلى مواجهة تحد يتعذر التغلب عليه عندما يكون عليه خلق عالم تكون فيه المخلوقات حرة بالمعنى الاتساقي، ولا تتورط البتة أيضًا في الأشكال المريعة لارتكاب الخطأ، والتي تستأثر بنصيب الأسد في المعاناة الإنسانية. ولنتذكر أنه، وفقًا للاتساقية، يمكن لشخص أن يكون حرًا حتى وإن كان مجبرًا بالأسباب، وحتى إذا كان كل ما يقوم به يحدث بالضرورة كنتيجة لظروف معطاة سلفًا ولنواميس الطبيعة. وهذا يعني أنه إذا كانت الاتساقية صحيحة، فإن الله كان بوسعه أن يخلق كائنات حرة، إلا أن من المضمون دومًا أن تعمل وفق الإرادة الإلهية. وكان بوسع الله إجبار هذه الكائنات على التصرف تصرفًا سليمًا دون أن يكون لتصرفها أي أثر سلبي على حريتها. ولا توجد أي مشكلة مفاهيمية أو منطقية هنا، ولذا لاتوجد استحالة لكلية القدرة. ومن ثم، فحتى لو سلمنا بأن الإرادة الحرة ثمينة بشكل مميز من جميع النواحي التي نظرنا فيها أعلاه، فإن شكل الحرية المتصل بذلك لا بد له من أن يكون من النوع التنافري حتى يكون ادعاء الاستحالة معقولًا ولو بصورة أولية.

وفي حالة دفاع الإرادة الحرة، كان كافيًا لبلانتينجا أن تكون التنافرية المتعلقة بالإرادة الحرة صحيحة **من حيث الإمكان**. لكن مؤيد الثيوديسيا، كما أكدنا على ذلك، لا بد له من أن يمضي إلى بيان أن مسلماته **من المحتمل** أن تكون صحيحة. وفيما يتعلق بالثيوديسيات التي تعتمد على

قيمة الإرادة الحرة التنافرية (كل الثيوديسيات تقريبًا، ولنكرر ذلك)، فإن من الواجب على أنصارها تقديم دفاع قوي عن معقولية امتلاكنا لهذا الشكل من الحرية. أي أن على مؤيد الثيوديسيا أن يقدم حجة مفحمة تؤيد صحة التحررية. وهذه ليست مهمة هيّنة. فأغلب الفلاسفة المعاصرين، كما أتيحت لنا الفرصة للإشارة إلى ذلك في الفصل الثاني، يحبذون إمّا الاتساقية أو الشكّية فيما يتعلق بالإرادة الحرة، وقبول أيهما سوف يقوض ثيوديسيا قائلة بالإرادة الحرة. وهناك عدد من الحجج المهمة المراد بها بيان أن نوع الإرادة الحرة المرتبط بالتحررية، إما أنه غير متماسك أو أنه يفتقر افتقارًا حادًا إلى تأييد من شواهدنا.[3] ولذا فإن مؤيد الثيوديسيا القائل بالإرادة الحرة لا يجب له، باختصار، أن يتملص من مهمة الدفاع عن الاعتماد على التنافرية – مثلما فعل البعض ذلك، فيما أعتقد.[4]

ولنعد الآن إلى ادعاء القيمة. مع أنني قد سلمت بأن الإرادة الحرة لها حق أولي معين في ادعاء نوع من الأهمية، من شأنه تبرير سعي الله إلى الحفاظ عليها، وإن كان وجود الشرور في العالم ثمنًا لذلك، فسوف يكون على ثيوديسيا مرضية أن تقدم دفاعًا في هذا الصدد يتميز بقوة ملحوظة. ولكي نرى التحدي، يجب أن نلاحظ أن شكوى متكررة جرى طرحها ضد التحررية من جانب الاتساقيين تذهب إلى أن النظرة لا تملك ببساطة دافعًا. أي أن هؤلاء النقاد يؤكدون بصورة منتظمة، أن لا شيء يتمتع بقيمة حقيقية يتوقف على ما إذا كان نوع الحرية الذي نملكه يتماشى (أو لا يتماشى) مع الجبرية الشاملة. وهذا،على الأقل، جزء من المسألة الواردة في العنوان الفرعي لكتاب دانيال دينيت واسع التأثير **مكان متسع للحركة: أنواع الإرادة الحرة الجديرة بالاحتياج إليها** (1984). إلا أنه ليس الاتساقيين وحدهم هم الذين طرحوا تساؤلات حول مدى القيمة

الفعلية للحرية التحررية. فديرك بيريبوم، وهو "قائل متشدد بالتنافرية" حسب وصفه لنفسه، قد قام بتطوير دفاع مسهب عن الأطروحة القائلة بأن الكائنات البشرية لا تملك إرادة حرة (من النوع الاتساقي أو التحرري) وإن كان هذا ليس على هذه الدرجة من السوء – إذ لا يضيع شيء كثير جراء تخلينا عن الإرادة الحرة. وبوجه خاص، يذهب إلى أن بوسعنا الحفاظ على جانب كبير من الأخلاق، ومن القانون والعقاب، ومن العلاقات الشخصية المتبادلة ومن معنى حيواتنا (2001). ويعترف بيريبوم بالفعل، بأننا لن نتمكن من الحفاظ على كل شيء قد نكون بحاجة إليه إذا ما تخلينا عن الإرادة الحرة؛ ولذا فإن هناك مجالًا أمام المؤيد لثيوديسيا قائلة بالإرادة الحرة لطرح قضية القيمة المميزة. إلا أن هناك حاجة إلى طرح القضية، وهناك حاجة إلى طرحها بشكل يمكن به رؤية أن قيمة الإرادة الحرة التحررية تتجاوز قيمة نفيها بدرجة مهمة، لأن هذه القيمة الإضافية هي التي يُفترض جزئيًا، أنها تبرر سماح الله بالكثير من الشرور المتطفلة على هذه الحرية.

وأخيرًا، لا يجب أن نتجاهل مدى المحدودية التي يُحتمل أن يكون عليها الاعتماد على الإرادة الحرة في تفسير كامل لشرور العالم. فكثير جدًا من الشرور التي نواجهها يبدو أنها لا علاقة لها البتة بخيارات مخلوقات حرة، حيث أنها تندرج، ككثير منها، في باب الشرور الطبيعية.

2.5 قيمة صنع الذات

يكمن عنصر مهم آخر في كل ثيوديسيا معاصرة تقريبًا في اللجوء إلى مفهوم "صنع الذات" ، وصدارة هذه الفكرة الرئيسية في النقاش الراهن

ترجع بدرجة كبيرة إلى التطوير المسهب الذي قام به جون هيك لهذا المفهوم في كتابه واسع التأثير: **الشر وإله المحبة** (1978). والفكرة الجوهرية فكرة غائية بدرجة عميقة؛ أي أنها تتمحور أساسًا على الأغراض الإلهية بالنسبة للكائنات البشرية. فالله يهدف إلى إيجاد تلك الحالة الجيدة إلى أبعد حد، والتي تكون فيها مخلوقات حرة وعقلانية في الحميمية الأكثر ثراءً قدر الإمكان مع خالقها. ووفقًا لهيك، فهذه حالة لا يمكننا أن ندخلها إلا بحرية؛ ومن هنا أهمية الحرية التحررية، كما أكدنا على ذلك بالفعل. لكن هيك يزعم، بالإضافة إلى ذلك، أن هذه حالة لا يمكننا أن ندخل إليها إلا إذا كنا خيرين بدرجة عميقة – إلا إذا كانت ذواتنا قد مرت بالتحول المناسب.[5] لكن هذه الخيرية العميقة تعد، وفقًا لهيك، خيرية تطورية أساسًا. فهي ليست ذلك النوع من الخيرية الذي ربما يكون المرء قد غرسه ببساطة في أحد، أو ذلك النوع من الخيرية الذي يمكن للمرء بامتلاكه له أن ينبثق من المستنقع. وهذا يعني أنه، بقدر ما أن هدف الله النبيل هو إتاحة الفرصة للمخلوقات حتى تتعاون مع الله في تحقيق هذه الخيرية ذات المكانة السامية، سوف يكون على الله أن يضع هذه المخلوقات في بيئة تشتمل على عقبات ومجازفات أخلاقية حقيقية. ولذا، فبافتراض أن الله يسعى إلى استحداث قديسين أخلاقيين لا إلى ضمان قدر معين من البهجة، فإن السؤال بالنسبة للثيوديسيا يتبدل. ففي البداية، ربما يكون قد بدا أن سؤالنا كان "هل يملك الوجود البشري ما يكفي من البهجة التي يسمح بها كائن محب محبة قصوى؟". على أننا يمكننا الآن أن نرى أن السؤال يجب أن يكون شيئًا أشبه بما يلي:" هل العالم كما نجده ساحة تدريب أخلاقي معقولة؟" يحاول هيك تقديم رد إيجابي معقول على هذا السؤال.

فكما يؤكد هيك، لا بد لكل من الألم والمعاناة أن يكونا إمكانيتين حيتين في ساحة التدريب هذه. فالألم يبدو أنه ضروري بوصفه الآلية البيولوجية الرئيسية لدفع مخلوقات مثلنا للاهتمام بممارسة قدراتنا وتنمية مهاراتنا. ففي غياب الألم (ولنفكر في قرصات الجوع أو آلام المرض والشيخوخة)، لن يكون هناك ما يدعونا إلى البحث عن الطعام، أو زراعة الأرض، أو اختراع الأدوية، أو القيام بمشروعات طويلة الأمد تتطلب التخطيط وقوة الإرادة والعمل الجماعي. ويزعم هيك أنه في غياب الألم " لن يكون هناك ما نتجنبه؛ ولن يكون هناك ما نسعى إليه؛ ولن تكون هناك فرصة للتعاون أو للمساعدة المتبادلة؛ ولن يكون هناك حافز لتنمية الثقافة أو لخلق الحضارة " (1978،343). ويبدو بشكل أعم، أن المعاناة مطلوبة لإيجاد المفاهيم الأخلاقية الأكثر قوة كالقسوة والظلم وانعدام الأمانة (على الجانب السلبي) والشجاعة والتعاطف والمثابرة (على الجانب الإيجابي). فقراراتنا الحرة بين خيارات خطيرة كهذه هي التي تصنع شخصيتنا الأخلاقية العميقة، إيجابًا أو سلبًا؛ فإمكانية السلب نتيجة ضرورية لإمكانية الإيجاب.

وإذا كان مثل هذا الكلام صحيحًا، فإن القائل بثيوديسيا تستند إلى صنع الذات، سوف يكون لديه بعض الأشياء المعقولة التي يمكنه قولها دعمًا لادعاء القيمة وادعاء الاستحالة. فمن المؤكد أن دخولنا في النوع الأعمق للعلاقة مع الله يعد حالة عظيمة القيمة. والحدس ينبئنا بأن عالمًا يتضمن إمكانية هذا النوع من الحميمية البشرية/الإلهية هو أفضل من عوالم لا وجود فيها لهذه الإمكانية (حتى وإن كان من المحتمل أن تكون هناك أهمية للطريقة التي من المحتمل أن تتحقق بها هذه الإمكانية). وإذا كان هيك محقًا فيما يتعلق بالطبيعة التطورية بشكل أساسي للخيرية العميقة الضرورية لهذه الحميمية، فسوف يكون من المعقول استنتاج أن هناك

عقبة منطقية في وجه خلق عالم توجد فيه الحميمية وإن كان في غياب الشرور الضرورية للتطور. ويجب أن نضيف أن اللجوء إلى صنع الذات، خلافًا للجوء إلى الإرادة الحرة، يمكن أن يقطع بعض المسافة على الأقل في اتجاه تبرير مستساغ لوجود شرور طبيعية بشكل مميز. ففي غيابها، على ما يبدو، لن نكون قادرين على تطوير أشكال الشخصية الأخلاقية التي يهدف الله إلى تنميتها فينا.

ومرة أخرى، فإن قيمة صنع الذات لا يمكنها بحد ذاتها أن تشكل ركيزة لثيوديسيا مرضية. ويسلم هيك بأننا نحتاج أيضًا إلى الإرادة الحرة التنافرية. لكن قيمة الإرادة الحرة وقيمة صنع الذات مأخوذتين معًا لن تسدا هما نفسيهما الفجوة التفسيرية بين الخيرية الإلهية والشر الفعلي. وذلك لأنه يبدو أن هناك حالات من المعاناة في عالمنا لا علاقة لها ببناء الذوات. وكان المراد من مثال الظبي الذي كابد المعاناة والذي طرحه رو هو أن يكون، على وجه التحديد، حالة نموذجية أولية في هذا الصدد، والأشكال الواسعة من معاناة الحيوانات بوجه عام تضغط ضغطًا ملحوظًا على معقولية التفسير المعتمد على صنع الذات. وبالإضافة إلى ذلك، يبدو أن هناك حالات من المعاناة على درجة من القوة، أو على درجة من الوضوح بحيث أنها تدمر الذوات بدلًا من أن تمنحها سياقًا للتطور. وبالإضافة إلى حالات التعذيب الذي لا معنى له والذي لا سبيل إلى إصلاحه (والذي يتعرض له الأطفال مثلًا- ولنكرر أن اختيار رو للحالات ليس صدفة)، فإننا يجب أن نفكر بعمق، وإن كان بألم، في آثار المرض العقلي العميق في هذا الصدد. إذ يتمثل جانب من فظاعة المرض العقلي العميق في أنه يحرف التكوين النفسي البشري بطريقة لا يبدو معها أن بالإمكان استخلاص أي نمو أخلاقي منها من جانب من يعاني هذا المرض.

ولذا، فإن التحدي المتواصل الذي يواجه القائل بثيوديسيا تستند إلى صنع الذات هو تحد ذو حدين على الأقل. فأولًا،لا بد له من ملاءمة ما يذهب إليه مع الوجود الواضح لأشكال من المعاناة تتجاوز أي أهداف معقولة خاصة بالنمو الأخلاقي أو الروحي.[6] وثانيًا، لا بد له من الدفاع عن الزعم الذي يذهب إلى أن عالمًا يتضمن الشرور المريعة التي نقابلها بالفعل ويتضمن، ترتيبًا على ذلك، الإمكانية القوية لخيرية أخلاقية عميقة، هو عالم أفضل من عالم ليست فيه إمكانية خيرية كهذه دون أن تكون فيه أيضًا فظاعات.

3.5 قيمة القوانين الطبيعية الثابتة

يتمثل المكون القياسي الأخير في الثيوديسيات المعاصرة التي سنستعرضها، في اللجوء إلى قيمة قوانين الطبيعة الثابتة والمتجانسة. وفي بعض الصيغ الفلسفية، من الأرجح أن يتم إقناع الكثير منا بفكرة وجود امتياز ميتافيزيقي أصيل لعالم محكوم بقوانين تحقق توازنًا مثيرًا بين البساطة والإطالة. فوحدة حزمة كبيرة ومتماسكة من الظواهر الطبيعية بمجموعة صغيرة من القوانين البسيطة، قد تكون، شيئًا جميلًا. كما أن عددًا من الفلاسفة قد أشاروا إلى القيمة الإيجابية لعالم محكوم بهذه الطريقة (cf. Swinburne 1998; Van Inwagen 2006). فمن دون قوانين طبيعية ثابتة ومتماسكة، ستصبح أشكال الأفعال الأخلاقية التي يتطلبها صنع الذات مستحيلة. فإذا كنت ستنقذ شخصًا من الغرق، على سبيل المثال، سيتعين على قوانين الطبيعة أن تكون منتظمة ومتوقعة –حتى يكون هناك خطر، وحتى تدرك الخطر، وحتى تنفذ خطتك للإنقاذ. بالإضافة إلى أن القوانين المنتظمة، كما شدد على ذلك ريتشارد سوينبرن، تبدو ضرورية لاتصالنا المعرفي القوي بالعالم. فبقدر

ما أن البحث والمعرفة جيدان، يعد عالم موَصّل إليهما جيدًا بالمثل. ويجب على العالم الموصل أن يكون موحّدًا بقوانين متماسكة. ولسوء الحظ، يبدو كما لو أن عالمًا محكومًا بقوانين من هذا النوع سيحتوي بشكل حتمي تقريبًا على معاناة الكائنات الخاضعة لهذه القوانين. فالقوانين الثابتة تجعل التصرف المسئول والمعرفة الثمينة ممكنين، لكنها بالضرورة أيضًا تجعل الخطر الحقيقي ممكنًا.ولذا، مرة أخرى، يحظى اللجوء إلى القوانين الثابتة بفرصة لتأييد كل من ادعاء القيمة وادعاء الاستحالة. وفيما يتعلق بادعاء الاستحالة خصوصًا، لا بد من أن نلاحظ أن اللجوء إلى قيمة القوانين الثابتة يقدم إجابة معقولة، بصورة أولية على الأقل، على مسألة السبب في عدم تخفيف الله من وطأة كثير جدًا من أشكال المعاناة الموجودة في العالم من خلال معجزات إنقاذية. وتتمثل الإجابة، في أن عالمًا يتضمن معجزات تحدث بشكل متواتر وسافر جدًا، سوف يكون عالمًا لن يتسنى لنا فيه معرفة قوانين الطبيعة أو الاعتماد عليها في السبل المطلوبة لتطورنا الأخلاقي والروحي. فلن نتعرف، مثلًا، على مخاطر التدخين، أو ترك أطفالنا يعبرون الطرق السريعة، أو صعود الجبال من غير المعدات اللازمة لذلك، إذا أنقذتنا المعجزات الإلهية بصورة منتظمة من عواقب هذه النشاطات. وبالمثل، لن يكون بإمكاننا إتخاذ قرارات بتقديم مساعدة تتميز بالتعاطف والشجاعة لو حجبت التدخلات الإلهية المنتظمة ليس فقط المخاطر وإنما أيضًا فعالية إراداتنا.

ودعونا نكرر، وهذا واضح بما يكفي، أن قيمة القوانين الثابتة وحدها لن تقدم ركيزة وطيدة بشكل خاص للثيوديسيا. فاللجوء إلى هذه القيمة ليس بوسعه أن يقدم لنا تفسيرًا ذا شأن كبير لوجود الشر الأخلاقي بوجه عام، على سبيل المثال. لكن قيمة القوانين الثابتة، لو قمنا بجمعها بقيمتي

الإرادة الحرة وصنع الذات، يبدو أنها تقدم قدرًا من المساهمة. والواقع أن بيتر فان إنفاجن قد ذهب إلى أن اللجوء إلى قيمة القوانين الثابتة بوسعه أن يساعدنا في تفسير معاناة الحيوانات غير البشرية والتي، كما أتيحت لنا الفرصة بالفعل لملاحظة ذلك، يهملها إلى حد بعيد أنصار الثيوديسيا القائلة بالإرادة الحرة والثيوديسيا القائلة بصنع الذات (2006). فوفقًا لفان إنفاجن، قد يكون من الجيد للغاية، أن على عالم يحتوي على مخلوقات تتمتع بمستوى عال من الإدراك مثلنا، إما أن تكون عرضة لأنواع المعاناة التي نجدها (خاصة بين الحيوانات) أو أن يكون عالمًا "غير منتظم بشكل شامل". فالعالم غير المنتظم بشكل شامل، هو عالم تكون فيه قوانين الطبيعة بعيدة جدًا عن التميز بذلك النوع من البساطة المتجانسة الذي يبدو أننا نجد أن قوانين الطبيعة تتميز به في عالمنا – والذي يمكن لمختلف أشكال الخير الأخلاقي والروحي أن تظهر على خلفيته، كما قلنا للتو. ويمضي فان إنفاجن إلى القول بأن الانعدام الشامل للإنتظام، من شأنه أن يصنع عالمًا هو على الأقل سيء سوء أي عالم يتضمن ذلك النوع من المعاناة الذي نجده في عالمنا. ومن ثم، فإن الفكرة الرئيسية هي أن أي عالم يتميز بقوانين ثابتة وبظهور مخلوقات تتمتع بمستوى عال من الإدراك سوف يكون به، على الأرجح، شيء من قبيل أنماط معاناة الحيوان التي نعرفها ونحزن لها.

على أن المشكلة هي أن فان إنفاجن يقدم لجوءه إلى انعدام قيمة العوالم غير المنتظمة بشكل شامل كمجرد دفاع في وجه الحجج المستمدة من معاناة الحيوان. وما يعنيه هذا هو أن فان إنفاجن يدافع عن التزاماته المحورية بوصفها مجرد التزامات صحيحة قياسًا إلى كل ما نعرفه. وهو يعتقد ألا شيء نعرفه يجعل مزاعمه غير معقولة؛ وسوف تتذكرون

أن هذا من شأنه أن يكون كافيًا لدفاع مرض. على أن اعتبار لجوئه هذا سمة لثيوديسيا ما، سوف يتطلب منا بيان ليس فقط أن مزاعمه لا يمكن إظهار أنها غير معقولة بل أنها معقولة في حقيقة الأمر. فهل يمكن بيان أن من المعقول تصديق أن (1) أي عالم غير منتظم بشكل شامل كان بالإمكان أن يحتوي على مخلوقات تتميز بمستوى عال من الإدراك كالكائنات البشرية وأن (2) من المهم للغاية بالنسبة للعالم أن يحتوي على مخلوقات تتميز بمستوى عالٍ من الإدراك كالكائنات البشرية وأن (3) الانعدام الشامل للانتظام يصنع عالمًا أسوأ مما تفعله المعاناة (بما فيها كل معاناة الحيوان) التي نجدها في عالمنا؟ ربما. ولكن ربما لا أيضًا. وإنه ليصدمني، على الأقل، أن من الصعب، بصورة أولية، جعل (1) و(3) مقولتين معقولتين على طول الخط، على نحو ما يتعين على ثيوديسيا تطرح قيمة القوانين الثابتة كتفسير لمعاناة الحيوان أن تفعل.

وكما أكدت على ذلك بالفعل، فإن قيم الإرادة الحرة وصنع الذات وقوانين الطبيعة الثابتة هي مجرد مجموعة فرعية من تلك القيم التي يمكن اللجوء إليها لتأييد ثيوديسيا ما. وربما توجد هناك وجوه خير إضافية (على سبيل المثال الخير المتمثل في وجود كائنات ذات فائدة وفي وجود بشر قادرين على إتيان كل من الضرر العظيم والخير العظيم و في وجود مخلوقات آثمة من الناحية الأخلاقية وتلقى العقاب على أوزارها، إذا ما اكتفينا بهذه الأمثلة القليلة) من شأنها أن تسهم هي أيضًا في الدفاع عن معقولية ادعاء القيمة وادعاء الاستحالة.[7] وآمل في أن تأملاتنا الموجزة حول القيم الثلاث الرئيسية والشائعة، قد تعطيكم شيئًا من الإدراك الأولي لبنية وصلاحية مشروع الثيوديسيا المعاصر.

4.5 تفاؤل أخروي؟

وراء القيم الرئيسية التي سوف يتعين بناء ثيوديسيا ما عليها، يكاد يكون من المحتم أيضًا أن يُضطر القائل بالثيوديسيا إلى إتخاذ موقف فيما يتعلق بالمسائل الأخروية الخاصة بالكيفية التي ستصبح عليها الأمور بنهاية المطاف بالنسبة لمخلوقات الله. أي أن القائل بالثيوديسيا لن يكون بمقدوره تجاهل طبيعة الحياة الآخرة ومسائل الجنة والجحيم. ولا بد للسبب في ذلك أن يكون واضحًا بما يكفي. فالحيوات البشرية الطبيعية، بل والكون نفسه، يبدو أنها متناهية في امتدادها الزمني. فإذا كنا نحن أو العالم لن ندوم إلى الأبد، فإنه يبدو أنه أيًا كانت القيم التي سيجري الاتكال عليها لتبرير سماح الله بوجود الشر، فإن هذه القيم لا بد لها من القيام بعملها التبريري ضمن الإطار الزمني المحدود المتمثل في التناهي. على أنه يبدو أن بالإمكان مساعدة مشروع الثيوديسيا إذا ما كان بوسعنا الاعتماد على حياة آخرة تتميز بأنواع ومقادير وتوزيعات جديدة لوجوه خير – وجوه خير قد تنجح في جعل أشكال المعاناة الموجودة في العالم الحاضر عديمة الأهمية من حيث الجوهر بالمقارنة مع وجوه الخير هذه. ومن المؤكد أن الثيوديسيا من شأنها أن تقوم بعملها بشكل أسهل من زاوية الجنة. إلا أن مما يؤسف له أن العكس يبدو صحيحًا أيضًا بالنظر إلى الجحيم. فإذا كان مصير البعض بالفعل هو حالة أبدية من المعاناة التي لا ترحم، فسوف يكون من الصعب بوجه خاص جعل ادعاء القيمة وادعاء الاستحالة معقولين.

فكيف إذًا لا بد لثيوديسيا واعدة أن تكون متفائلة بالنسبة للمستقبل الأخروي للكائنات البشرية؟ هذا موضوع مناقشة معاصرة ملحوظة (ومفعمة بالحيوية). فعلى الطرف الأكثر تفاؤلًا من أطراف طيف النقاش،

نجد من يشددون على أنه سوف يتعين على مروية معقولة بشأن سماح الله بكل الشرور الموجودة في العالم أن تشمل مبدأ شمول البشر – وهو النظرة التي تذهب إلى أن كل كائن بشري سوف ينضم في نهاية المطاف إلى حائزي الغفران في تجلي الله للمغتبطين في السماوات. ولن يكون مصير أحد في نهاية المطاف هو الذهاب إلى الجحيم. وقد توصل هيك إلى هذا الاستنتاج فيما يخص الثيوديسيا التي طرحها. وبالنظر إلى أن القيمة المحورية التي تبرر سماح الله بالشرور الموجودة في العالم، هي الخير المتمثل في تطور كل مخلوق حر ووصوله إلى ذلك النوع من الشخص القادر على الحميمية الإلهية المتعاونة، وبالنظر إلى أن قليلين جدًا من الناس (إن لم يكن لا أحد) يبدو أنهم يصلون إلى هذا المستوى من التطور في مجرى حيواتهم الطبيعية، فإن الله يجب أن يتيح حياة وراء الحياة كي ينجز هذا العمل. وبالإضافة إلى ذلك، يذهب هيك إلى أن سماح الله بالشرور العميقة الموجودة في عالمنا لا يمكن تبريره إلا بالتحقق الملموس لنهاية العملية الغائية: ألا وهي الحد الأقصى من الخير لكل مخلوق حر بحيث يصل في نهاية المطاف إلى الحالة النهائية للحميمية غير المقيَّدة مع الله. وهو يعتقد أن أي شيء دون ذلك من شأنه أن يجعل بعض أشكال المعاناة الموجودة في عالمنا مفتقرة إلى المبررات. وتتوصل مارلين آدامز إلى الاستنتاج المتفائل أخرويًا نفسه لأسباب ذات صلة بذلك (1993،1999).

ويدافع ريتشارد سوينبرن عن الثيوديسيا التي يطرحها باستخدام لغة أقل تفاؤلًا فيما يتعلق بالآخرة. فهو يزعم أنه إذا ما صاغ الناس شخصيتهم بشكل جيد، فإنهم "سوف يتوافر لديهم استعداد طبيعي لإبداء الامتنان والاحترام عندما يكون واجبًا، ومن ثم سوف يكون لديهم

الاستعداد لعبادة خالقهم، إذا علموا بوجوده". وهو يسلم بأنهم "ربما قد لا تكون هذه الفرصة قد أتيحت لهم وتُركت إلى ما بعد الموت" (1998, 257-8). وهكذا، يبدو أن سوينبرن ينضم إلى هيك في التسليم، إن لم يكن بالحاجة إلى مكون أخروي، خاص بما بعد الموت في الثيوديسيا التي يطرحها، فعلى الأقل إلى التسليم بإمكانيته. والسمة الأقل تفاؤلًا في ثيوديسيا سوينبرج هي هذه: إذ يظهر أنه يوافق على أن الله يمكن أن يظل خيّرًا تمامًا حتى وإن كان لا يمنح كائنًا بشريًا غير فرصة زمنية محدودة لاتخاذ قرار بشأن مصيره الأبدي. والواقع أن خيرية الله قد تتطلب هذا، لأن أي شيء دون ذلك سيكون بمثابة إخفاق في إعطاء إراداتنا الاحترام الذي يليق بها.

> لأنه إذا امتنع الله عن تمكين أحد من تطوير شخصية سيئة بشكل لا سبيل إلى إصلاحه، فسوف يعني ذلك حرمانه من اختيار نهائي لنوع الشخص الذي يريد أن يكونه. وإذا ما ترك الله دومًا الشخص السيء عرضة لمؤثرات خيرة، فسوف يعني هذا امتناعًا عن الاعتراف بخيار نهائي من جانب فاعل أخلاقي مستقل (1998، 121)

على أن هذا لا يستتبع، بالنسبة لسوينبرن، مذهبًا تقليديًا عن الجحيم، فهذا يتماشى مع تسبب الله في استبعاد بعض الناس من الوجود كليًا. وبالنظر إلى كثير من الأشياء التي يقولها في هذا الصدد، فلن يكون انعدامًا رهيبًا للإحسان أن نصف وجهة النظر التي يفضلها بأنها شيء شبيه بمبدأ الإبادة. وهكذا، فبينما يجيز سوينبرن بناءً للذات ممتدًا بعد الموت – للتعويض خاصة عندما لا يكون كائن بشري بذاته قد حصل على نصيب عادل من الخيرية في الحياة الدنيا– فإن هناك حدًا نهائيًا لذلك البناء للذات.

وقد بذلت إليونور ستامب الجهد الأقوى للدفاع عن تماشي الخيرية الإلهية مع مذهب تقليدي إلى هذا الحد أو ذاك عن الجحيم بوصفه مكانًا للمعاناة الأبدية لنزلائه. والتحدي الذي تتصدى له، هو بيان كيف أن الجحيم نفسه يمكن أن يكون تعبيرًا عن المحبة الإلهية. فاستنادًا إلى استبصارات تستمدها من كل من توما الأكويني ودانتي، تذهب إلى أن الجحيم قد يكون السبيل المحب الوحيد أمام الله لمراعاة القيمتين الأساسيتين اللتين يوجد توتر بينهما هنا. فمن ناحية، لا بد لله من احترام الإرادة الحرة للكائنات التي تختار عدم الدخول في تجلي الله للمغتبطين في السماوات. ومن الناحية الأخرى، فإن الله (بوصفه خيّرًا تمامًا) لا يمكنه تدمير ما له قيمة أصيلة: أي نفوس العُصاة. وهذه النقطة الثانية تستتبع أن إبادة من حلت بهم اللعنة سوف تكون غير منسجمة مع الخيرية الكلية. والمحصلة هي أن من يرفضون بحرية دخول الجنة سوف يتعين مع ذلك الإبقاء على وجودهم. فهل يجب، على أي حال، أن يلقوا العذاب من جانب الله (أو الشيطان)؟ كلا. فمن وجهة نظر ستامب، لا يتعرض من كُتبت عليهم اللعنة للعذاب من جانب قوى خارجية بقدر ما أنه يُسمح لهم بالتصرف بما يتماشى مع الشخصيات التي صاغوها بإراداتهم الحرة هم. ومن ثم، فإن من كُتبت عليهم اللعنة إنما يعانون بالفعل، وإلى الأبد. على أن معاناتهم معاناة أنزلوها هم بأنفسهم أساسًا (cf Stump 1985, 1986).

ومرة ثانية، أدع لكم تقييم هذه المواقف، التي يشكل كل واحد منها بديلًا للآخر، فيما يتعلق بمسألة دمج الحياة الآخرة في ثيوديسيا ناجحة.

5.5 نحو مزيد من إمعان النظر: شر الثيوديسيا

لا يجب أن نتجاهل خيط شكوى عميقًا بشأن مشروع الثيوديسيا. فعلى أي حال، قد يكون هناك ما هو خاطئ، ليس فقط في الجهود الخاصة المبذولة للإتيان بثيوديسيا أو في المسلمات المحَدَّدة الموجودة في الحجج الثيوديسية، وإنما، وبشكل أعم، في **هدف** الثيوديسيا نفسه. وما ذهب إليه بعض خصوم الثيوديسيا هو أننا نقترف خطئًا جسيمًا لمجرد محاولتنا تقديم الأسباب التي قد تبرر سماح الله بالشرور الموجودة في العالم. ووفقًا لأقوى صيغ شكوى من هذا النوع، فإن الثيوديسيا لا تعدو أن تكون شرًا آخر من الشرور الموجودة في العالم. فكيف نفكر في شيء على هذه الدرجة من القوة؟ جرى تقديم نوعين واضحين من الاعتبارات، النوع الأول أخلاقي والنوع الآخر لاهوتي (cf .(.Trakakis forthcoming

فمن وجهة النظر الأخلاقية، لا تصعب رؤية خطر اقتراح ثيوديسيا ما. فالثيوديسيا، كما تصورنا مشروعها، تحاول تحديد بعض الأسباب المعقولة التي قد تكون عند الله لسماحه بحالات تصل إلى حد وقوع الشرور الأكثر فظاعة والتي يحتويها عالمنا للأسف. إلا أنه إذا كانت ثيوديسيا ما تبرر سماح الله بوقوع هذه الشرور، فإنه يبدو أن هذه الشرور (بصرف النظر عن المظاهر) ليس من الضروري أن تكون مريعة بالفعل كما ظننا. وبعض الشرور تصدمنا بوصفها شرورًا مجانية حقًا – وهذا صحيح لعدم إمكان وجود مبرر لوقوعها. ونحن إذ نقدم ثيوديسيا لتفسير كل الشرور إنما ننكر، من حيث الجوهر، أن أي شرور هي مجانية بالفعل؛ وننكر أن أي شرور هي بالفعل سيئة تمامًا على نحو ما تصورنا ذلك في الأصل. فعلى أي حال كيف يمكن لهذه الشرور أن

تكون سيئة بالفعل إن كان الله يملك سببًا وجيها للسماح بوقوعها؟ والنتيجة هي أن الثيوديسيا تقلل من شأن الشر وتمنعنا من إدراك درجة المعاناة الأكثر إزعاجًا: أي المعاناة المجانية.

ويرصد شكل آخر من أشكال الشكوى الأخلاقية بشأن الثيوديسيا الطريقة الخاصة التي لجأت بها تيارات في الثيوديسيا لها تأثيرها، إلى نوع من التفكير الأخلاقي الذي يشير إلى النتائج. فلم يكن من غير الشائع صوغ الثيوديسيات من زاوية الخير الأعظم الذي يحتفظ به الله أو يوجده بالسماح بوقوع بعض الناس في المعاناة. إلا أن المرء لا يحتاج إلى أن يكون كانطيا كاملًا لكي يعترض على معاملة بعض الناس على أنهم مجرد وسائل لغايات، حتى وإن كانت غايات أمَرَ بها الله. ومن ثم فإن هذه الشكوى الأخلاقية بشأن الثيوديسيا، هي أن هذا ينطوي لا محالة على صورة إله يستخدم الناس بأشكال لا أخلاقية سافرة، بوصفهم مجرد وسائل لأهداف غائية لتحقيق خير أعظم خاص، سواء كانت هذه الأهداف هي إمكانية الاختيار الحر، أو الخير المتمثل في صنع الذات، أو ما يحلو لك.

أما الاعتراضات اللاهوتية على الثيوديسيا، فهي غالبًا ما تأخذ شكل شكايات من المفاهيم المفرطة في تصويرها الإنساني لله والتي يعتبرها دعاة الثيوديسيا من المسلمات. والمسألة هنا ليست هي أن أي تصوير إنساني لله غير مقبول. فالجميع تقريبًا يسلمون بأن الإيمان سوف يحتاج إلى إيجاد توازيات مختلفة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني. والأحرى هو أن خصوم الثيوديسيا يزعمون أنهم يرصدون التزامات لا أساس لها أو ساذجة تصور الله تصويرًا إنسانيًا في المحاولات الرامية إلى تقديم تبريرات لسماح الله بوجود الشر. وكمثال على ذلك، يذهب بعض

المعادين للثيوديسيا إلى أن الله، خلافًا لافتراضات الثيوديسيا، ليس عضوًا بين أعضاء آخرين في مجتمعنا الأخلاقي. أي أن الله ليس كائنًا من النوع المعرَّض للأخلاق بما تمليه من متطلباتها وانتقاداتها. بل إن الله، بمعنى معين، يتجاوز هذه المتطلبات والانتقادات. إلا أنه في غياب الافتراض الذي يذهب إلى أن الله شريك في نظامنا الأخلاقي، لا يكون للثيوديسيا أي معنى. والواقع أن الانهماك في الثيوديسيا، لا يساعد إلا على ترسيخ نزعة مركزية إنسانية سطحية في الجدل الفلسفي.

ووجهة نظري هي أن هناك الكثير الذي يمكن تعلمه من شكايات الخصوم الأكثر عقلانية للثيوديسيا. فالواقع أنني على قناعة بأن النقاش المعاصر بشأن مشكلة الشر أكثر إنسانية بشكل ملحوظ مما كان من شأنه أن يكون عليه في غياب مساهمات أولئك الذين انتابهم القلق من الآثار الأخلاقية واللاهوتية المترتبة على الثيوديسيا. ومع ذلك، فإن الاستنتاج الذي يبدو لي مبررًا ليس هو أن الثيوديسيا بحد ذاتها غير مقبولة لا من الناحية الأخلاقية ولا من الناحية اللاهوتية. فبدلًا من ذلك، تقدم الشكايات (عندما تكون معقولة، وأنا أكرر ذلك) مجموعة من الشروط التي لا بد لثيوديسيا مقبولة أن تلبيها. وعلى سبيل المثال، لا بد لثيوديسيا ناجحة ألا تقلل من شأن خطورة الشر، أو ألا يترتب على التزاماتها أن الفظاعات الموجودة في العالم ليست بالفعل على هذه الدرجة من السوء. ثم إن أنصار الثيوديسيا لا بد لهم إما أن يدافعوا دفاعًا قويًا عن ميتا – أخلاق [أي عن أخلاق مفارقة لأخلاق العالم الدنيوي] تستند إلى النتائج، أو أن يكونوا متأكدين من أن الله لا يلعب دور استخدام الكائنات البشرية بوصفها وسائل لغايات إلهية. وأخيرًا، لا بد للقائلين بالثيوديسيا أن ينظروا في الدرجة التي تفترض بها حججهم مفاهيم مركزية إنسانية عن الله، وأن ينظروا في العلاقة الإلهية بالأخلاق. وعلى أي حال، وكما

قلت، فإن التحديات المنبثقة من الحركة المعادية للثيوديسيا يمكن دمجها في مشروع الثيوديسيا ككوابح معقولة، ولا حاجة إلى التعامل معها على أنها اعتراضات تركيعية على المشروع نفسه. والآن قد يكون مناسبًا بالفعل انتقاد بعض الجهود الخاصة الرامية إلى إيجاد ثيوديسيا بوصفها جهودًا تسهم في شرور العالم، وذلك تحديدًا لأسباب من النوع الذي نظرنا فيه للتو. على أن الخروج باستنتاج على أساس هذه الحالات مؤداه أن أي جهد من هذا القبيل سوف يسهم بالمثل في شرور العالم، إنما يصدمني بوصفه موقفًا شديد التسرع بدرجة ملحوظة.

6.5 نحو مزيد من إمعان النظر: الحاجة إلى الثيوديسيا

القضية الجوهرية الأخيرة التي سنتصدى لها في هذا السياق لها علاقة بالحاجة الضرورية المفترَضة إلى الثيوديسيا. فهل يجب على المؤمن، لكي يكون عقلانيًا على المستوى المعرفي، أن يكون قادرًا على الإشارة إلى شيء ما بوصفه ثيوديسيا ناجحة؟ عندما قام بلانتينجا لأول مرة بإدخال مفهوم الدفاع في النقاش المعاصر لمشكلة الشر، زعم، بشكل بات مشهورًا إلى حد ما، أن الثيوديسيات المطروحة آنذاك كانت غير مقبولة. والواقع أنه قد اقترح الاستعاضة ببساطة عن مشروع الثيوديسيا بمشروع الدفاع (Tomberlin and van Inwagen 1985,35). ويبدو أن هذا كان الشعور الفلسفي السائد لبضعة عقود. ثم جاءت المفاجأة عندما بدأ ريتشارد سوينبرن الذهاب إلى أن هناك حاجة، على الأرجح، إلى ثيوديسيا (أو إلى شيء ما قريب منها بما يكفي) بالنسبة لمعظم المؤمنين في العالم الحديث؛ فقد ذهب إلى أنه، في غياب ثيوديسيا ما، من الأرجح أن تتعرض معقولية استمرارهم في الإيمان للتقويض.[8] وحجة سوينبرن لتأييد هذه المجموعة من المزاعم، تتمحور على كل من تفسيره

لأهداف الثيوديسيا، والتزامه حيال مبدأ معرفي محوري يشير إليه بمبدأ التصديق.

وبحسب رؤية سوينبرن للأمور، فإن الملحد الذي يطرح مشكلة الشر إنما يزعم أنه يجد في العالم حالات من السوء إما أن الله لا حق له في السماح بوجودها، أو أنها من الجسامة بحيث أنه كان ليكون من الأفضل ألا يسمح الله بوجودها. ومن ثم، ففي أي من الحالتين، تعد هذه حالات شر ليس من شأن كائن خيّر خيرية قصوى أن يسمح بها. ولذا، يستتبع وجود هذه الشرور أن الله لا وجود له. والثيوديسيا السوينبرنية هي محاولة من جانب المؤمن للبرهنة (لنفسه) على أن كل الشرور التي نقابلها هي، على الأرجح، من النوع الذي يمكن لكائن خيّر خيرية تامة أن يسمح بها.

ولكن ما الذي يدعو إلى تصور أن معظم المؤمنين المعاصرين يحتاجون إلى ثيوديسيا كهذه لكي يكون إيمانهم المستمر بالله معقولًا؟ هنا يأتي مبدأ التصديق. فوفقًا لمبدأ التصديق، لو بدا شيء ما على أنه من صالحنا (لو وجدنا أنفسنا بشكل طبيعي منجذبين انجذابًا قويًا إلى الإيمان به)، فمن الأرجح أن يكون صحيحًا، لو نحينا الدليل الإضافي الذي يثبت العكس. أي أنك إذا شعرت بانجذاب قوي إلى الإيمان به وليس عندك ما يثنيك عن إيمانك، فإن **عليك** الإيمان به. ويزعم سوينبرن أنه دون قبول شيء من قبيل مبدأ التصديق بوصفه الدعامة الرئيسية لمعتقداتنا الأساسية بالشكل المناسب، فإننا لن نكون قادرين على الإيمان بأي شيء على الإطلاق. على أنه يمضي إلى الزعم، بقدر كبير من الحساسية تجاه تجربتنا مع الشر في العالم، بأن معظمنا من شأنه أن يكون قد صادف بالفعل أمورًا سيئة في صميمها تبدو لنا جسيمة، بحيث إنه إما أن الله لا

حق له في السماح بوقوعها، أو أنه كان من الأفضل أن يحسن صنعًا بعدم السماح بوقوعها. والواقع أن سوينبرن يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك. فهو لا يزعم وحسب أن كثيرين منا من شأنهم أن يواجهوا شرورًا يبدو لنا أن الله لا يملك أسبابًا لتبريرها؛ بل يذهب إلى أن معظمنا من شأنهم إبداء زلة أخلاقية لو نظرنا إلى الأمور نظرة مختلفة! ومن ثم، فليس فقط أن مؤمنين كثيرين جدًا سوف تصدمهم الاستحالة الظاهرة لتبرير الشر في حالات كثيرة؛ فبالإضافة إلى هذا، نجد أن معظم المؤمنين الذين لا يمرون بتجربة التأثر بصدمة كهذه، من الأرجح أن يكونوا ناقصين أخلاقيًا بشكل ما. وهذا كله يعني أن سوينبرن ملتزم التزامًا عميقا بالفكرة التي تذهب إلى أن بعض الأحداث السيئة سوءًا أصيلًا، سوف تبدو لنا وكأن من غير الممكن أن يكون عند الله سبب وجيه للسماح بها. ومن ثم، فبالنظر إلى مبدأ التصديق، يجب علينا أن نؤمن بعدم إمكان وجود سبب وجيه لسماح الله بها - ما لم يجر تقديم برهان مضاد. والمقصود بثيوديسيا سوينبرن هو أن تكون هذا البرهان المضاد. فهو يعتقد أنه، في غياب هذا البرهان، فإن الشيء المعقول الذي يجب استنتاجه سوف يكون هو أنه لا وجود لسبب يبرر سماح الله بوجود الشر. ومن ثم فإن الله لا وجود له.

ولذا، فبحسب رؤية سوينبرن للأمور، تعد الرهانات عالية تمامًا بالنسبة للثيوديسيا. فهل يجب أن نوافق على أن الرهانات عالية إلى هذا الحد بالفعل؟ أي هل يجب أن نوافق على أن معقولية الإيمان بالله بالنسبة لمعظم المؤمنين المعاصرين تتطلب ثيوديسيا سوينبرنية؟ هذا سؤال مفتوح يستحق مزيدًا من الاستكشاف. غير أنني تخامرني شكوك لسببين. فأولًا يسلم سوينبرن هو نفسه بأنه، بالإضافة إلى ثيوديسيا من النوع الذي يجيده، يمكن تحصين معقولية الاعتقاد الإيماني أيضًا من قلقه بشأن

ظهور شر لا مبرر له بالاستناد إلى حجج مستقلة قوية لتأييد الإيمان بوجود الله (1998, 23 and 29). وهذا يعني أن الباب يظل مفتوحًا أمام شيء كالتبديل الموري الذي رأيناه في سياق حجة رو البرهانية. وإذا كان صحيحًا، باتباع حجة مناسبة للحجة التي قدمتها في ذلك السياق، أن الإيمان بالله يمكن أن يكون أساسيًا تمامًا، فقد يكون من الوارد أن أساسية الإيمان بالله قد تغلب أساسية الاعتقاد بأن الله لا يمكنه السماح بوقوع شر معين. ويسلم سوينبرن، كما يجب عليه، بأن مما يترتب على مبدأ التصديق، أنه كلما زادت قوة ميلنا الطبيعي إلى الإيمان بأطروحة ما، بات من المعقول بالنسبة لنا أن نقدم على ذلك. وهكذا فإن ميلًا قويًا بما يكفي إلى الإيمان بوجود الله قد يكتسح (وبشكل مبرر) الاعتقاد الناشيء عن مصادفة شر يبدو مجانيًا.

وثانيًا، ليس من الواضح بالنسبة لي، أن كثيرين جدًا من الناس إما أنهم سوف تكوّن عندهم أو يجب أن تكون عندهم ال" ما يبدوات" التي يشدد سوينبرن عليها. ولاشك في أنه صحيح أن كثيرين من شأنهم أن تروعهم الشرور التي يصادفونها أو يسمعون بها، كما أن من شأن كثيرين أن تصدمهم المجانية الأولية والتي تتميز بها هذه الشرور. بل إنني سوف أسلم بأننا يجب أن نشعر بصدمة كهذه. لكن هذا يظل مسافة استنتاجية ما بعيدة عن الفكرة التي تذهب إلى أن الله إما أنه ليس له الحق في السماح بوقوع هذه الشرور أو أنه كان يتوجب عليه منعها. وما أعنيه هو أن من الصعب بالنسبة لي أن أنسب إلى حدث مريع معين، خاصية أن يبدو لي أن الله لا يمكن أن يكون عنده سبب وجيه للسماح بوقوعه. ومن المؤكد أن بإمكاني تقدير أهمية طرح حجة، تستند إلى بعض سمات حدث مريع، تستنتج أن من غير الممكن أن يكون هناك سبب يبرر سماح الله بوقوع حدث كهذا. لكن ما يشدد عليه سوينبرن هو التجربة الطبيعية والمنتشرة

تمامًا، والتي تتمثل في رؤيتنا أن الأمر كذلك، وليس على استنتاجنا أن الأمر كذلك على أساس أسباب أو حجج أخرى. وعلى سبيل التشبيه، فإنني أسلم بأنه إذا ما بدا لي أن هناك كتابًا على الطاولة، فإن هذا يبرر تمامًا اعتقادي بوجود كتاب على الطاولة، لو لم يكن هناك ما يكذّب ذلك. ولكن ما الذي يجب علينا قوله بشأن شخص يبدو له أن الكتاب الموجود على الطاولة لم يكن بالإمكان أن تضعه عليها كائنات فضائية تعتمد على تكنولوجيا غير معروفة لنا بالمرة؟ هل يجب على هذا الشخص، على أساس هذا الذي يبدو له، وهو شيء افتراضي معقد تمامًا، أن يؤمن وفقًا لذلك بعدم وجود ما يكذب ذلك؟ ليس واضحًا بالنسبة لي أن الإجابة يمكن أن تكون بالإيجاب. إن ال "ما يبدو" المعقد والذي يلجأ إليه سوينبرن إنما يصدمني بوصفه أقرب إلى ال "مايبدو" الخلافي الثاني من قربه إلى ال "مايبدو" الأول العادي تمامًا.

وعلى أي حال، فإنني أعتقد أننا يجب أن نستنتج أن الحاجة إلى ثيوديسيا ناجحة لتبرير معقولية الاعتقاد الإيماني لم تتم البرهنة عليها بعد.

7.5 الخلاصة

لا يخامرني شك في أن من الواضح أن شيئًا من قبيل تقييم شامل للثيوديسيا قد أمكن (أو كان بالإمكان) القيام به هنا. ومع ذلك، فقد تسنى لنا عرض الخطوط الرئيسية لمحاولات معاصرة مهمة رامية إلى إيجاد ثيوديسيا منهجية. وكما لا بد أنكم قد توقعتم ذلك، فقد أهملت جانبًا كبيرًا من التفاصيل؛ والواقع أنني قد تجاهلت ببساطة الكثير من القضايا الجوهرية التي تستحق الاهتمام. وبالطبع هناك الكثير جدًا الـذي يمكن

أن يقالٍ لصالح الاستراتيجيات المعاصرة للثيوديسيا وضدها على حد سواء.

سوف أنهي كلامي على نحو موجز للغاية بتفادي، ما قد يُظن أنه السؤال المحوري الذي آثاره هذا الفصل، بدلًا من الإجابة عليه بشكل مباشر: أي، هل يمكن لثيوديسيا ما أن تنجح؟ الواقع أنني أعتقد أنه لا يمكن أن تكون هناك إجابة بسيطة على هذا السؤال- ويرجع هذا في جانب كبير منه إلى أن الشروط العامة لنجاح ثيوديسيا ما، إما أنها غير مستقرة أو أنها غير ظاهرة.

ويتوقف نجاح طرح خاص للثيوديسيا توقفًا حاسمًا على ما يُفترض أن تقوم به وعلى من يقيّمها. و سوينبرن، مثلا، واضح بشكل يدعو إلى الإعجاب فيما يتعلق بسمات مشروعه الخاص هذه. ففي دفاعه عن الحاجة إلى الثيوديسيا، يذهب، كما رأينا، إلى أن على معظم المؤمنين تقديم ثيوديسيا، لكي تكون الاعتقادات الإيمانية التي تخص كل واحد منهم مشروعة. وهو يزعم أن ما على ثيوديسياه أن تبينه هو كيف أن من الأرجح (وليس مجرد أن من الأرجح) أن الله عنده مبرر أخلاقي لسماحه بكل الشرور الموجودة في العالم. وسوينبرن صريح في بيانه أن هذه البرهنةُ يجب القيام بها لمجرد إرضاء الذات، بالإحالة إلى معاييرها الخاصة فيما يتعلق بالرجحان، وعلى خلفية المعتقدات المبرَرة التي تؤمن بها بالفعل.[9] وهذا يعني أن ثيوديسيا خاصة قد تنجح بالنسبة للبعض ولا تنجح بالنسبة للبعض الآخر. وفي ضوء الحد المنخفض والذاتي تمامًا والذي يضعه سوينبرن أمام التبرير، لا بد لنا من أن نستنتج أن بعض الثيوديسيات سوف تنجح، بالفعل، بالنسبة لكثيرين من المؤمنين.

لكن أهداف وإجراءات الثيوديسيا التي يقترحها سوينبرن ليست الأهداف والإجراءات الوحيدة الموجودة. فقد أكد بيتر فان إنفاجن، مثلًا، على أن من شأن حجة فلسفية ناجحة، في أي مجال، أن تكون بحاجة إلى تحويل محكمة محققين محايدين مثاليين في ظل ظروف جدلية مناسبة، إلى تصديق الاستنتاج الذي تتوصل إليه هذه الحجة (2006,47). وهذا، إذا طبقناه على الثيوديسيا، من شأنه أن يعني أن محكمة محققين محايدين كهؤلاء، سوف يتعين على هذه الثيوديسيا اقناعها بأن الاعتبارات المطروحة تكفي على الأرجح لتبرير سماح الله بالشرور الموجودة في العالم. وهذا حد أعلى بكثير للنجاح من الحد الذي يضعه سوينبرن لنفسه. وسوف يكون من الصعب أن نكون متفائلين تفاؤلًا خاصًا بشأن آفاق النجاح بالنسبة لأي ثيوديسيا تقبل الشروط التي حددها فان إنفاجن.[10]

فإلى أين يقودنا هذا؟ آمل أنه لا يقودنا إلى ريبية بسيطة بشأن مشروع الثيوديسيا أو بشأن آفاق تطورها مستقبلًا. وبالإضافة إلى أننا نجد أنفسنا في موقع أفضل يسمح لنا بفهم بنية الثيوديسيات المعاصرة ومتطلباتها، ربما نكون الآن أيضًا في موقع أفضل يسمح لنا بتقييم الثيوديسيات القادمة في ضوء الأهداف التي تخص كلًا منها وتشكل خصوصية ما تهدف إليه.[11]

6

استنتاجات أولية وما بعدها

ذهبت في الفصل الافتتاحي لهذا الكتاب إلى أن التعرض البشري للشر في صوره المختلفة قادر على أن يدفعنا في اتجاهين متعارضين. فالبعض، اقتداءً منهم بإيفان كرامازوف، يدفعهم وجود الشر إلى الشك وعدم الإيمان. والبعض الآخر - كالرجل المضحك في قصة دوستويفسكي القصيرة - يدفعهم وجود الشر إلى الإيمان والالتزام. ولا يجب أن نزعم أن أيًّا من هاتين الاستجابتين البشريتين بشكل مميز يحظى بالدعم الذي لا شبهة فيه من جانب المعقولية الخالصة. فأيًّا كان الاتجاه الذي نشعر بأن تجاربنا الخاصة مع فظاعات العالم تدفعنا إليه، فإن حقل الجاذبية الخاص الذي نجد أنفسنا فيه لا بد له أن يكون، في جانب منه على الأقل، دالة على مؤثرات سيكولوجية وسوسيولوجية ليست لها علاقة تذكر بالقوة (المزعومة) لحجة أفضل. وكان هدفي الأول على مدار هذا الكتاب، وهو ما أرجو أنه كان واضحًا، هو تفعيل وتفسير الحجج المحورية المطروحة في الجدل المعاصر بين فلاسفة الدين التحليليين بشأن مشكلة الشر. ولو كان النجاح قد حالفني في هذا الصدد، فسوف تكونون الآن في موقع يسمح لكم بتقييم هذه الحجج وبوزنها وزنًا ذكيًّا وبالدخول، أنتم أنفسكم، في هذا الجدل المهم والدقيق.

على أنني قد توخيت أيضًا هدفًا ثانويًّا بشكل أرجو أنه كان في خدمة الهدف الأول. وقد تمثل هذا الهدف الثانوي في الدفاع عن المعقولية الأساسية للاعتقاد الإيماني، على الرغم من التحديات التي تطرحها

مشكلات الشر المختلفة. ولذا، فقد كنت أحاول، من حيث الجوهر، إظهار أن استجابة الرجل المضحك في قصة دوستويفسكي القصيرة ليست مضحكة في صميمها وأن العقل لا يقف بالضرورة في وجه الانجذاب إلى الإيمان، وهو الانجذاب الذي يشعر بعضنا به عند مواجهة المعاناة والمأساة. وفيما يتعلق بهذا الهدف الثانوي، سوف أطرح حجة واحدة أخيرة في هذا الفصل الختامي. وفيما يتعلق بالهدف الأول، سوف يكون ثمينًا بالنسبة لنا، أن نلقي نظرة أخيرة على بعض عناصر مشكلات الشر التي لمَ نستكشفها في صلبها، وأن نعيد النظر في الحد الذي فرضناه على أنفسنا للرد على مشكلات الشر من وجهة نظر الإيمان العام.

1.6 مشكلة شر بالنسبة للإلحاد

أيًا كانت الطريقة التي تميلون بها إلى تقييم الردود المتاحة للمؤمن على مشكلات الشر، فمما لا شك فيه أن الشر مشكلة **بالفعل** بالنسبة للإيمان. أي أن الشر يطرح قلقًا فعليًا بشأن صلاحية الإيمان الفكرية. وقد يكون من المغري أن نفكر في أن الملحد يواجه مشكلة موازية – مشكلة خير. فكيف يمكن صوغ هذه المشكلة الموازية؟ ربما كان هناك عدم انسجام، منطقي أو برهاني، بين ادعاء أن الله غير موجود والحقيقة الواضحة المتمثلة في أن عالمنا يتميز بحالات خير. والطريقة الوحيدة التي يمكنني رؤيتها لجعل هذا الإغراء شيئًا أكثر جوهرية، من شأنها أن تتمثل في بيان أن مفهوم الخيرية نفسه لا يمكن دعمه بشكل معقول من جانب الإلحاد. فلو كانت هناك، على سبيل المثال، أسباب قوية لقبول نظرة ميتافيزيقية ترى أن بالامكان (أو من المحتمل للغاية) ألا تكون هناك خيرية من دون الله، فإن حجة موازية من هذا النوع قد تكون لها قوة معينة. لكنني أظن أن نهج الحجة هذا ليس نهجًا واعدًا جدًا. وبوصفي

مؤمنًا أنا نفسي، فمن الطبيعي أنني أميل إلى الاعتقاد بأن الله من شأنه أن يكون لديه ما يقوم به فيما يتعلق بأسس الأخلاق وبالطبيعة الأساسية للخير. والواقع أنني أرى بوجه عام أن التفسيرات الموجودة حتى الآن لأخلاق من دون الله تهمل عناصر مهمة من تجربتنا الأخلاقية المشتركة وتصورها تصويرًا غير جذاب (وهذه مسألة سوف أحاول الاستفادة منها بعد قليل). لكنني متأثر بما يكفي بتماسك ومعقولية النظريات الطبيعية الخاصة بالأخلاق وبالقيمة، بحيث إنني لست واثقًا جدًّا بأن بالإمكان قلب انعدام للانسجام أو انعدام للمعقولية لا مفر منه على الإلحاد من هذا المنظور. ولذا، فإنه ليس من الواضح لي أن الإلحاد يواجه مشكلة خير موازية ما – على الأقل مشكلة خير يمكن طرحها طرحًا دقيقًا من دون عمر كامل من الجهد الفلسفي المبذول بشأن أسس الأخلاق.

ومع ذلك، فإنني أشتبه بأن الإلحاد يواجه مشكلة فيما يتعلق بالشر، أو ربما مشكلة فيما يتعلق بالكيفية التي يجب بها منحه ما يستحقه. وما أقصده هو الفكرة التي تذهب إلى أن الإلحاد يمر بوقت عصيب فيما يتعلق بشرح وتفسير الكيفية التي تصدمنا بها بعض الشرور المريعة بوصفها شرورًا مريعة بالفعل. فمن الصحيح أن تعذيب الأطفال أو أشكال المعاناة المنظمة بشكل يدعو إلى السخرية، والتي نسمع أحيانًا أن قتلة متسلسلين قد قاموا بتنفيذها، إنما تعد خاطئة من الناحية الأخلاقية وبوسع النظريات الأخلاقية الطبيعية أن تصفها بهذه الصفة. ومن الصحيح أن كوارث تاريخية – عالمية كزلزال لشبونة أو تسونامي عام 2004 يمكن، عن حق، أن يعترف الملحد بأنها سيئة. ولكن هل يمكن للملحد أن يعطي لأشكال المعاناة المترتبة على هذه الأحداث الأهمية الاخلاقية أو الأكسيولوجية [المتعلقة بالقيم] الجذرية التي نميل بشكل طبيعي تمامًا إلى إعطائها لها؟ هنا أجد نفسي غير متأكد تمامًا.

وما يؤيده الإيمان ولا بد للإلحاد على ما يبدو أن يرفضه، هو صورة للكون بوصفه كونًا أخلاقيًا في صلبه، بوصفه يحوز في صميمه على خيرية أساسية. ولذا، فلو كان الإيمان صحيحًا فإن الخيرية القصوى تكمن في مركز كل وجود. والحب الشخصي اللانهائي هو أساس الواقع. وهذا هو السبب في أن الإيمان يملك فرصة على الأقل لتفسير تجربتنا مع بعض الفظائع، على أنها تتعارض تعارضًا أساسيًا مع الطريقة التي يجب للأشياء أن تكون عليها - أي على أنها هجوم على الخيرية الجوهرية التي يتميز بها العالم. وبوسع الإيمان أن يقدم إطارًا يمكن ضمنه التعرف على الشر الميلتوني (الشر الذي يرمز إليه شيطان ميلتون، وهو الشيطان الذي يختار التعامل مع الشر على أنه خير) من حيث ما هو عليه في واقع الأمر: أي من حيث كونه إنتهاكًا عميقًا لأعمق خير ممكن، ومن حيث كونه تمردًا على الواقع. وهذا ما أعتقد بالفعل أننا نشعر به عندما نسمع عن إبادة بشرية في كل تفاصيلها، أو عندما نعلم عن طفل في الهند مات من العطش بعد ثلاثة أيام مريعة قضاها تحت أنقاض مبنى دمره زلزال، وكل هذا بعد أن رأى أمه تلقى مصرعها جراء الانهيار الأولي للمبنى. والمشكلة ليست هي مجرد أن هذه الأشياء ما كان يجب لها أن تحدث، بل أن حدوثها إهانة ثابتة لخيرية العالم. ويبدو لي أنه لا يكفي القول بأن الإبادة البشرية لا تُشبع الحساب الخاص بمبدأ اللذة أو أنها لا عقلانية بالمعنى الكانطي أو أنها تتعارض مع مبادئ لا يمكن لأحد رفضها بشكل معقول - مع أن هذه الأمور من المؤكد أنها صحيحة، بالطبع. إن أي مروية معقولة من زاوية الطبيعة بشأن ما يجعل حدثًا من الأحداث حدثًا سيئًا سوف تنتهي إلى الحكم بأن المصير الذي لقيه الطفل الهندي كان بالفعل مصيرًا سيئًا.

ولكن هل سيكون هذا كافيًا بالنسبة لنا؟ هل سيستولي على إحساسنا بالاستحالة الأساسية لقبول هذه الأنواع من الحوادث؟ لا أعتقد ذلك. ولأن سخطنا الأخلاقي وتقززنا الأكسيولوجي، حيال حوادث كهذه، يبدو أنه يتطلب مفهوم انتهاك الخيرية الأساسية والكاملة، فإن الإلحاد لا مفر له من تفسير هذا السخط وهذا التقزز. وفي غياب الفكرة التي تتحدث عن البذرة الأخلاقية الأساسية للكون، وهي فكرة أصيلة تمامًا في الإيمان لكنها غريبة عن الإلحاد، لا يمكن لشيء أن يكون بالفعل سيئًا بالدرجة التي نعتبر بها عادة بعض الأشياء سيئة إلى هذا الحد؛ لا يمكن لشيء مضاد في نهاية المطاف إلى هذه الدرجة للبذرة الأخلاقية للكون كالاستعباد الجنسي للأطفال أو التدمير المنهجي للشخصية الإنسانية (الناشئ إما عن مرض يؤدي إلى الانحطاط أو عن تعذيب في غاية البراعة) أن يصدم الغالبية الواسعة منا بأنه كذلك. ولذا، فإن الإلحاد يواجه مشكلة فيما يتعلق بالشر العميق. فالسوء أو الخطأ الذي يمكن للملحد أن يرده إلى أكثر الشرور ترويعًا يفشل في استيعاب عمقه؛ وفي النهاية، إذًا، فإن شرور عالم بلا إله ليست على هذه الدرجة من السوء أو الخطأ بالفعل كما يمكن للإيمان أن يقول ذلك.

بطبيعة الحال، يتمثل أحد السبل أمام الملحد للتعامل مع مشكلة الشر العميق هذه، في الموافقة على ألّا شيء بالفعل على هذه الدرجة من السوء التي تتصورها قلوبنا الضعيفة، وفي الذهاب إلى أن المظهر المخالف هو دالة على عاطفيتنا المفرطة - والتي لاشك في أنها هي نفسها نتيجة للوصاية الخبيثة التي يمارسها الدين الإيماني. وقد يكون هذا صحيحًا. لكن القيام بهذه الخطوة قد يكون خطرًا على رقعة الشطرنج بالنسبة للملحد. فهو لن يكون وحسب في الموقع الذي لا يحسد عليه أحد، وهو موقع الاضطرار إلى ترويض حساسياتنا الأخلاقية بإخراجها من

آراء يبدو لمعظمنا أنها آراء لا مفر منها بالمرة، بل سوف يُضطر أيضًا إلى أن يتجنب تهذيبنا تهذيبًا على هذه الدرجة من الجودة، بحيث تكف البقايا المجففة من السخط الأخلاقي عن دفعنا إلى طرح مشكلة الشر ضد الإيمان. وأنا لا أقول أن الملحد لا يمكنه مطلقًا تحقيق هذه الأهداف. على أنني أعتقد أن بالإمكان رؤية أن تحقيقها صعب بما يكفي بحيث إن مشكلة الشر العميق يجب اعتبارها سببًا إضافيًا لاستنتاج أن المؤمن عقلاني في احتفاظه بالإيمان بالله رغم الفظاعات الموجودة في العالم.

2.6 مزيد يستحق التفكير

مع الاكتمال المبدئي لدفاعي عن معقولية الاعتقاد الإيماني على الرغم من وجود الشر، يمكننا الآن أن نتجه إلى شيء من التفكير بشأن موضوعات كنا مضطرين إما إلى تجاهلها أو إلى اختصارها. وقد تسنى لنا في هذا الكتاب الموجز عرض وتقييم مجموعة فرعية لا أكثر من الحجج الأوسع تأثيرًا وشهرة في النقاش المعاصر بشأن مشكلة الشر. لكننا، للأسف، أهملنا في تلك الأثناء قضايا لا حصر لها. إلا أنه قد يكون بوسعي الحد من الضرر الحاصل جراء هذا الإهمال، بتوضيح بعض الأمور التي أهملتها والتي تستحق بالتأكيد إهتمامًا فلسفيًا إضافياً من جانبكم.

خذوا، كمثال بارز واحد، استخدامي الأرعن لمصطلح "الفظاعات" وإخفاقي العام في قول الكثير بشأن السمات المميزة لأنواع الشر الأكثر فظاعة. لقد بذلت مارلين آدامز مجهودًا مهمًا للغاية في النظر إلى طبيعة ما تسميه ب"الشرور المريعة". ووفقًا لآدامز، فإن الشرور المريعة هي شرور "تعطي المشاركة فيها (بالتسبب فيها أو بمعاناتها) سببًا أوليًا لشك

المرء في ما إذا كان بوسع حياة إنسان (بالنظر إلى اندراج هذه الشرور فيها) أن تكون خيرًا عظيمًا لأحد على الإطلاق" (Adams and Adams 1990,211). والفكرة هي أن بعض الشرور التي قد يمر بها كائن بشري، إما بوصفه ضحية أو بوصفه جلادًا، إنما تنذر بتقويض الخيرية العامة لتلك الحياة البشرية، الأمر الذي يسمح على الأقل بأن يظهر أن من المعقول التساؤل عما إذا كان هذا الكائن البشري المحدد ربما كان من الأفضل له لو أنه لم يوجد البتة. وتأخذ آدامز الوجود الواقعي الساحق الذي تتمتع به مثل هذه الفظائع لكي تستخلص منه مشكلة خاصة بالنسبة للإيمان. والواقع أنها تذهب إلى أنه رغم النجاح المفترض لدفاع الإرادة الحرة الذي قدمه بلانتينجا فيما يتعلق بالشر مفهومًا بمعنى مجرد ما، فإنه تظل هناك مشكلة منطقية قوية تتعلق بالشرور المريعة.

ووفقاً لآدامز، فإن السبب في أن الشرور المريعة تطرح مشكلة خاصة بالنسبة لتماسك الإيمان هو أنها على قناعة (معقولة، في رأيي) بأن إلهًا محبًا لا بد له أن يكون خيّرًا النسبة لكل مخلوق، أي أن كائنًا جديرًا باسم "الله"، سوف يتعين عليه أن يمنح كل مخلوق حياة تكون، بشكل عام، شيئًا طيبًا بالنسبة لذلك المخلوق. والموافقة على هذا الرأي بشأن الخيرية الإلهية تضع قيدًا مهمًا على الكيفية التي يمكن أن يتصور بها المؤمن تبرير الله للسماح بمعاناة المخلوقات. واستنادًا إلى بعض الدفاعات، يبدو أنه كما لو أنه كان ليكون حسنًا بما يكفي لو تسنى لله تحويل الموازنة الكلية للخير على حساب الشر في الكون إلى موازنة فائقة تمامًا. أجل، إن بعض الناس قد يكابدون التورط في حيوات سيئة بشكل عام، لكن هذا سوف تجري موازنته بكثير من الخير الآخر في جوانب أخرى من الخلق، بحيث إن الخيرية النهائية تستحق الثمن الذي تتسبب فيه خسائر

محدودة بالنسبة لبعض الأفراد. واستنادًا إلى وجهة نظر آدامز، فلا طائل من هذا الكلام، وذلك، تحديدًا، لأن من شأنه الموافقة على أن الله قادر على أن يكون (أي أن مما ينسجم مع الخيرية القصوى أن يكون الله) أقل من خيِّر بالنسبة لكل شخص بذاته. والنتيجة هي أن موازنة شرور العالم بطريقة تبقي على بعض الناس في حيوات سيئة بوجه عام، لا تتماشى مع النظرة المتعلقة بالخيرية الإلهية والتي تثني عليها آدامز. لكن وجود الشرور المريعة يطرح مشكلة خاصة، لأن هذه الشرور، ولتتذكروا ذلك، هي على درجة من الكارثية بالنسبة للناس الذين يتعرضون لها، بحيث أننا نجد أنفسنا نشتبه بأن الأمر كان من شأنه أن يكون أفضل لو أن هذه الشرور لم تخرج إلى الوجود أصلًا. ولذا، فإن ما تحاول آدامز القيام به هو بيان كيف أن **بالإمكان** أن يكون الله، رغم الوجود الواقعي للشرور المريعة، خيِّرًا بالنسبة لكل واحد – حتى بالنسبة لمن يعانون الفظاعات (1990).(خلافًا لمزاعم آدامز في هذا الصدد، رغم قيمتها، لا أعتقد أن هواجسها تمثل سببًا لإنكار نجاح دفاع الإرادة الحرة. والسبب في ذلك، كما سوف تتذكرون، هو أن المشكلة المنطقية لا بد من صوغها استنادًا إلى اعتبارات يمكن بشكل مستساغ أن يشدد مَن ينكر اللاهوت إما على أنها أساسية بالنسبة للإيمان أو على أنها حقائق ضرورية؛ وظني أن من ينكر اللاهوت لا يمكنه أن يشدد بشكل مستساغ على أن الالتزامات الأخلاقية واللاهوتية العميقة التي تحدد شكل هواجس آدامز إما أنها ضرورية أو أساسية في المجالات المتعلقة بها. والآن، فإنني أميل، كما قلت ذلك، إلى أن أقبل أنا نفسي التزامات آدامز الأخلاقية واللاهوتية. ولذا فإنني ممتن لجهودها الرامية إلى بيان كيف أن بوسع الله أن يظل خيّرا بالنسبة لمن يعانون فظاعات في ظل هذه الظروف. بل إنني قد أدركت معالجة آدامز للشر المريع في هذا القسم [بشأن موضوعات أعتقد أن معالجتها في هذا الكتاب كانت غير وافية] بسبب النظرة العميقة

تحديدًا إلى مشكلة الشر الأوسع والتي تواجه الإيمان، وهي النظرة التي تكشف عنها هذه المعالجة. وأنا أرجو أن يكون إدراج معالجة آدامز للفظائع هنا، ولهذا السبب، متماشيًا مع رفض دوافع آدامز الخاصة للتصدي للمشكلة، ومتماشيًا مع عدم إدراج هذه المعالجة في رد الفصل الثاني على المشكلة المنطقية – حيث كان من شأني أن أكون مضطرًا إلى إصدار حكم سلبي).

ويرتبط موضوع آخر أهملناه إهمالًا رئيسيًا بحقيقة أن قدرًا كبيرًا جدًا من شرور العالم هو عبارة عن شرور اجتماعية وبنيوية بشكل مميَز. وقد قدم تد بوستون شيئًا من التدقيق لفكرة "الشر الاجتماعي" بإمعان النظر في الطريقة التي يمكن بها للشر والمعاناة أن يجدا تشعبًا لهما في المواقف المعقدة التي تتطلب اتخاذ قرار. فالشر الاجتماعي هو نتيجة سيئة لا يمكن اختزال سوئها في السوء الذي تشكله الخيارات الفردية أو المترتب عليها بشكل مباشر. وعندما يكون السوء الإجمالي غير متناسب بالمرة مع السوء (في حالة كونه سوءًا أصلًا) الذي يسهم في وجوده كل قرار فردي، نكون بإزاء نوع جديد من الشر يحتاج إلى تفسير وربما يحتاج أيضًا إلى قبول ما من جانب الإيمان. ويلاحظ بوستون أن شرورا كثيرة في العالم الحديث هي شرور اجتماعية على هذا النحو. وتتعلق الحالة التي يقدم من خلالها نموذجه النظري بنقص للمياه في كاليفورنيا.

لنفترض أنك مقيم في لوس أنجلوس وأن منطقة لوس أنجلوس الكبرى تواجه نقصًا خطيرًا في المياه. والخزانات الموجودة في كاليفورنيا الشمالية على وشك النفاد؛ ونهرا لوس أنجلوس وسان جابرييل يشكوان من جفاف تام؛ بل إن بحيرات وأنهار أوريجون الوفيرة تنحسر انحسارًا مشؤومًا. ودون حدوث انخفاض مهم في الاستهلاك العام للمياه، سوف تفتقر منطقة لوس أنجلوس إلى

إمدادات مائية كافية. ويتوقع القائمون على تخطيط المدن إمكانية القيام بالحد الشديد من استخدام المياه في المنطقة السكنية. فلو قام معظم السكان بخفض هام لاستهلاكهم للمياه - بالامتناع عن ري حدائقهم أو غسل سياراتهم أو ترك الصنابير مفتوحة دون داع ضروري - سوف تتمكن منطقة لوس أنجلوس من تدبير أمورها إلى أن تأتي أمطار الشتاء. ومن الواضح أن من صالح الجميع تمامًا، أن يلتزم كل واحد بهذه النصيحة. لكن هذا يمثل تكلفة ملحوظة بالنسبة لكل شخص على حدة. فأنت لو قمت، مثلًا، بخفض استخدامك للمياه، فإن حديقتك التي اعتنيت بزراعتها وأشجار الفاكهة أيضًا سوف تذوي وتموت. وهذا عبء فادح الثمن. إلا أنه إذا امتنع الجميع عن خفض استخدامهم للمياه فإن كل واحد سوف يدفع ثمنًا أفدح بكثير. لكنك تعرف أنه إذا قام الجميع بخفض استهلاكهم من المياه، فإنك قد تواصل استخدامك الطبيعي لها دون أي عاقبة سيئة. ثم إنه، ولأن فائدة التقليل من استخدام المياه تتطلب اشتراك عدد كبير من الناس فيه - ما يزيد بكثير عن مليون إنسان من أصحاب البيوت - فإن مساهمتك الفردية لا تأثير لها على ما إذا كانت الفائدة سوف تتحقق أم لا. (2014,3).

والآن، إذا قام عدد غير كاف من سكان لوس أنجلوس بالحد من استخدامهم للمياه ونشأ عن ذلك جفاف خطير، نكون بإزاء حالة من حالات شر اجتماعي. ولنلاحظ أن الشر الباهظ الذي سوف يتشكل وينشأ عن هذا الجفاف، لا يمكن النظر إليه بوصفه مجرد محصلة سوء القرار الذي اتخذه كل فرد بعينه والخاص بعدم الاستجابة لمتطلبات الحد من استهلاك المياه. وهذا لأن عدم استجابة شخص واحد ليست بأهمية أبسط مساهمة متسببة في النتيجة المريعة. ولو قمنا بتثبيت أي اعتبارات أخرى، فإن استجابة الشخص المنفرد ما كان لها أن توجد بالمرة فارقًا في النتيجة. وسوف يرى البعض أن الشر الاجتماعي، إذا فهمناه بطريقة

بوستون، إنما يتشابه تشابها مثيرًا مع "تراجيديات المشتَركات" التي شد جاريت هاردن الانتباه المعاصر إليها مثيرًا فضيحة (1968).

ووفقًا لبوستون، يتمثل التحدي الوحيد الذي تطرحه الشرور الاجتماعية في أن من الصعب رؤية الكيفية التي يمكن لردود الثيوديسيا التقليدية أن تكون قادرة بها على المساعدة في تفسير السبب في سماح الله بهذه الشرور الاجتماعية. والشرور الاجتماعية ليست، إذا تكلمنا كلامًا دقيقًا، شرورًا أخلاقية، وذلك لأنها لا تتوقف على الخيارات الحرة من جانب فرد مفرد. ولو صح هذا، فإن ذلك النوع من اللجوء إلى الإرادة الحرة والذي رأيناه في كل من دفاع الإرادة الحرة والثيوديسيات القائلة بالإرادة الحرة سوف يبدو أنه لا يتمتع بأي موطئ قدم للتعامل مع هذا النوع من الشر الاجتماعي. إلا أنه من غير المناسب، في الوقت نفسه، تشخيص الشر الاجتماعي، أيضًا، بوصفه نوعًا من شر طبيعي. وهذا لأن هذه الشرور الاجتماعية، خلافًا لأشكال الشر الطبيعي المتعارف عليها، تترتب بالفعل على الخيارات الحرة للمخلوقات (وإن كانت تترتب على التفاعلات المعقدة بين خياراتها الحرة، مع بقائها مع ذلك مترتبة على خياراتها الحرة) لا على مجرد التفاعل العادي للمادة بما يتفق مع قوانين الطبيعة. إلا أننا يجب أن نلاحظ أن الاستراتيجيات النمطية للرد على الشر الطبيعي والتي قمنا باستعراضها (اللجوء إلى قيمتي القوانين الثابتة وصنع الذات مثلًا) تبدو هي أيضًا عاجزة عن التعامل مع الشر الاجتماعي بشكل مميز. ولذا فقد يكون من الوارد أن المؤمن سوف يتعين عليه قطع شوط أطول من الشوط الذي قام بقطعه حتى الآن في تقديم إما ثيوديسيا أو دفاع بشأن هذا النوع من الشر.

كما أنني كنت موجزًا أكثر من اللازم في تعاملي مع مشكلة معاناة الحيوانات، وإن لم نكن قد أهملناها إهمالًا كاملًا، إذ أتيحت لنا فرص

مختلفة على الأقل لذكرها في سياق بحثنا. ومع ذلك، فسوف يكون من الخطأ الفادح إعطاء الانطباع بأن الأمور قد حُسمت بأي شكل فيما يتعلق بمدى خطورة مشكلة معاناة الحيوانات أو فيما يتعلق بالكيفية التي يمكن للإيمان أن يرد عليها ردًا معقولًا (انظر Murray 2011). كما أننا لم نعبأ كثيرا بتيارات مختلفة من تيارات الثيوديسيا تجاوز تلك التيارات التي تستدعي الإرادة الحرّة وصنع الذات وقيمة قوانين الطبيعة. فقد تجاهلنا، مثلًا، مزاعم ريتشارد سوينبرن المثيرة عن قيمة استعمال الشر، والتي استثارت ردًا غير هيّن من جانب النقاد. كما أن قيمًا إضافية، كقيمة التمكن من تقدير الخير أو قيمة إيجاد أنواع خاصة من الارتباطات بين مخلوقات الله، قد طُرحت في الجهود المعاصرة الرامية إلى صوغ ثيوديسيا (cf.McBrayer and Howard-Snyder 2013). وقد طرحت مارلين آدامز زعمًا مثيرًا للاهتمام مفاده أن الثيوديسيا ليست بحاجة إلى أن تمارس عملها بأن تكون ثيوديسيا تفسيرية على الإطلاق (كما افترض ذلك العرض الذي قمت به). أي أنها تزعم أن بوسع ثيوديسيا ما أن تعمل ليس بتقديم أسباب يُفترض أنها كافية من الناحية الأخلاقية قد تكون عند الله للسماح بوجود الشر، وإنما بإثبات كيف أن بالإمكان أن يكون الله خيّرًا بالنسبة لكل مخلوق، حتى في الوقت الذي يسمح فيه بالشرور الموجودة في العالم.

إن كل عنصر من هذه العناصر في النقاش المعاصر قد عولج على مدار هذا الكتاب إما بسرعة أو أنه لم يلق أي معالجة على الإطلاق؛ ومع أنني لم أتمكن من ذكر هذه العناصر إلا بشكل موجز، فإنني أسلم بأن هذه الجوانب من جوانب النقاش المعاصر سوف تعود علينا بانتباه دقيق وهي تَعِد (في تقديري) بأن تكون، في واقع الأمر، سياقات لنقاش جديد مثمر.

3.6 الإيمان العام وحده؟

لا بد الآن من طرح بعض الأفكار الأخيرة بشأن اكتفائنا بالاعتبارات المتعلقة بمشكلات الشر من زاوية الإيمان المجرد أو (كما سميته) الإيمان العام. فمنذ البداية، تمثلت الفكرة الرئيسية في محاولة النظر في التحدي الذي يطرحه وجود الشر بالنسبة للإيمان العام، تاركين جانبًا أي تحديات خاصة قد يطرحها وجود الشر بالنسبة لصيغ خاصة من الإيمان – الإيمان المسيحي، الإيمان اليهودي، الإيمان الإسلامي، إلخ. ومن زاوية هدفنا المحوري المتمثل في فهم الخطوط العريضة الرئيسية للنقاش المعاصر، كان ذلك استراتيجية معقولة تمامًا. فمن المؤكد أن الابتعاد عن الالتزامات المذهبية أو اللاهوتية الخاصة لرؤى إيمانية خاصة للعالم، قد ساعدنا على مواصلة التركيز على تلك الجوانب المميزة للشر التي تشكل هاجسًا لكل أشكال الاعتقاد الإيماني بصفته هذه. على أنني لا أود أن أترك لديكم انطباعًا بأن هناك ما هو قيم فلسفيًا بشكل أصيل فيما يخص تقييد نظرنا بهذا الشكل. فالواقع أنه قد يكون هناك ما يدعو إلى تصور أن بإمكان هذا التقييد أن يعرقل بصورة خطيرة توصلنا إلى فهم أعمق للأمور في هذا المجال. وعلى أقل تقدير، أود تشجيعكم على ألا تشعروا بأي ضغط فلسفي لفرض هذا القيد على استكشافكم المتواصل لمشكلة الشر.

وقد تمثل دافع عملي إضافي وراء اقتصاري على الإيمان العام، وأنا أصارحكم بهذا، في أنني لا أعرف سوى القليل جدًا فيما يتعلق بالتقاليد الإيمانية خارج المسيحية. وفي الوقت نفسه، وكما ذكرت ذلك، فإن الإيمان المسيحي تحديدًا كان المغاير الرئيسي [الذي يظهر بالمغايرة ميزات ما عداه] بالنسبة لفلسفة الدين التحليلية المعاصرة (وبالنسبة لمعالجة مشكلات الشر بشكل خاص). وقد يكون هذا ظاهرة

سوسيولوجية خالصة. وعلى أي حال، فإنني أقترح تخفيف هذا القيد بالنسبة لهذه اللحظات الاختتامية القصيرة، والنظر في التحدي الذي يمثله وجود الشر بالنسبة للمسيحية خصوصًا. لماذا؟ حسنا، إنني، وهذا ما حدث، أعتبر نفسي على دراية كافية باللاهوت الفلسفي المسيحي بحيث لا أسبب لنفسي حرجًا باستعراض جهل سافر. كما أن هذه النقاط الختامية، بما أن النقاش الراهن قد انشغل بالإيمان المسيحي، تَعِدُ بإعطائكم نظرة أعمق بكثير إلى النقاش الفلسفي المعاصر بشأن مشكلة الشر. لكن الأهم هو أنني آمل في أن يكون بوسع هذه التأملات المسيحية، بشكل محدد، أن تعمل كنماذج أو قوالب قد يكون بالإمكان ملؤها بأشكال يهودية أو إسلامية لا لبس فيها من جانب من يعرفون أكثر عن تلك التقاليد. [1]

ويتمثل أحد المداخل الطبيعية في الاعتراف المتجدد بين الفلاسفة المسيحيين بأن تفاصيل المسيحية قد تكون مهمة بالفعل بالنسبة لكل من الكيفية التي تصاغ بها مشكلة الشر والموارد التي يمكن توظيفها في الإجابة عن هذه المشكلة. وربما كانت هذه الفكرة قد تأخرت في ظهورها بين فلاسفة الدين المعاصرين عما كان من المحتمل أن يكون متوقعًا. ومع ذلك، فإنها تظهر، وأظن أنها تؤتي ثمرة ملحوظة. خذوا اعتراف ريتشارد سوينبرن:

> كنت قد افترضت [في كتاب أسبق] أن الثيوديسيا ليست بحاجة إلى إدخال مذاهب مميزة لديانات مختلفة (كإعادة التجسيد في ديانات شرقية؛ أو الحياة في عالم جديد بعد الموت، إلخ، في المسيحية)، لبيان أن وقوع الشر لا ينفي وجود الله. لكنني لم أعد على قناعة تامة بذلك. فعلى أي حال، من المحتمل أكثر بكثير أن يقتنع معظم البشر المعاصرين إذا لم تقم الثيوديسيا بإدخال مذاهب كهذه. (1998,xi).

وفيما يتعلق بالموارد الخاصة التي تمتلكها المسيحية لمواجهة مشكلة الشر، سوف أسلط الضوء على اثنين من التطورات الأخيرة. فأولًا، لننظر إلى لجوء مارلين آدامز إلى الرؤية المسيحية. فوفقًا للمسيحية، دخل الله إلى العالم، في شخص يسوع الناصري، دخولًا مثيرًا، فالله قد أصبح كائنًا بشريًا بذاته. وهذا المذهب الخاص بتجسد الشخص الثاني في الثالوث المقدس، فيما تزعم آدامز، إنما يسمح للمفكر المسيحي بامتلاك شكل مميز جدًا من أشكال المماهاة لتفسير كيف أن المعاناة التي لا معنى لها، هي نفسها يمكن جعلها ذات معنى بما يكفي، بحيث لا تقوض القيمة الكلية لحياة من يعانيها. فبوسع الفيلسوف المسيحي أن يؤكد أن الله (الله!) قد عانى عند صلبه شرًا مريعًا. وعند القيامة، لا يُنظر إلى فظاعة هذا الشر على أنها نهاية القصة. فالواقع أن القيامة هي وعد بالاكتمال النهائي لكل الأشياء ولقدرة الله، بحكم البراعة الإلهية غير المحدودة، على جمع الأشياء كلها معًا في المسرة التامة لتجلي الله للمغتبطين في السماوات. وهذا يعني أن من يعاني فظاعة ما، سوف يتمكن في نهاية المطاف من رؤية أن معاناته قد وضعته في موقع فريد يسمح له بالتواصل العميق، عبر التماهي، مع الله الذي عانى. وتستنتج آدامز أنه "بناءً على ذلك، فإن تماهي الله مع المشاركة الإنسانية في الفظاعات، يمكّن الله من إلحاق الهزيمة بالجانب الشرير لهذه الفظاعات في مجرى حياة المشارك الفرد فيها" (1999,167).[2]

ويرجع استحواذ حديث ومهم آخر على موارد المسيحية في الرد على مشكلة الشر إلى إليونور ستامب (2012) التي تنهل بشكل معلن من القصص الإنجيلية لكي تبني دفاعًا تفصيليًا. (فهي تؤكد على المغزى الدفاعي لمقاربتها الإيكوينية إلى حد بعيد لمشكلة المعاناة، لكنها تشير أيضًا إلى أن حجتها سوف تشكل ثيوديسيا بالنسبة لكل من يميل إلى

تصور أن مسلمات حجتها، ليست مجرد مسلمات قد تكون صحيحة، بل أنها صحيحة بشكل معقول تمامًا). وتتمثل استراتيجيتها في رسم صورة أخاذة لعالم يشرف عليه الله لكنه يحتوي أيضًا على معاناة من النوع الذي نقابله. وبما أن هدف دفاع ما، هو بيان أن الشرور الموجودة في العالم تتماشى بمعنى ما مع وجود الله، فإن صورة مرسومة جيدًا من النوع الذي تحاول ستامب تقديمه، يمكن أن تكون بمثابة (أو أن تكون مكونا رئيسيًا في) دفاع قوي. ولوحة ألوان ستامب السردية مأخوذة بشكل محدد من الحكايات الواردة في الكتاب المقدس عن أيوب وشمشون وإبراهيم ومريم البيتانية. فباستكشاف هذه السرديات واللقاءات مع الله في تجسده بشكل مميز والتي تختبرها كل شخصية محورية في قلب معاناتها، تأخذ ستامب على عاتقها بيان أن بوسع الله الدخول في الكائنات البشرية ومواساتها في معاناتها من دون خفض هذه المعاناة أو التقليل منها. وهي تمضي إلى أن بوسع هذه الفكرة أن تقدم مساهمة في دفاع مسيحي بشكل مميز (بل وربما في بناء ثيوديسيا) بما يتماشى مع رؤية توما الأكويني. وبشكل حاسم، تؤكد ستامب أن السرديات الإنجيلية لا حاجة لاعتبار أنها تصف أحداثًا واقعية، كشفها الله لنا، لكي يلقى الدفاع نجاحًا – ولنتذكر، مرة أخرى، أن دفاعًا ما لا يحتاج إلا إلى مسلمات صحيحة قياسًا إلى كل ما نعرفه، لا إلى مسلمات نملك سببًا وجيهًا لقبولها. ومع ذلك، لا بد أن يكون واضحًا بشكل محدد إلى أي مدى تنطلق مقاربة ستامب ليس على أساس الإيمان العام وحده بل باللجوء إلى الموارد الأكمل والموجودة في الكتاب المقدس المسيحي وفي تاريخ ولاهوت التفسير المسيحي للكتاب المقدس.

إنني أعيد التأكيد على أن السبب الرئيسي عندي لاستكشافي الموجز جدًا لإمكانية استخدام موارد مسيحية بشكل مميز لمواجهة مشكلات

الشر، هو تبديد أي انطباع قد أكون أعطيته بأن مقاربة مشكلات هذا الكتاب من وجهة نظر الإيمان العام هي الطريق الوحيد أو الأفضل الذي يجب السير فيه. فهذا يصدمني بوصفه بعيدًا عن الحقيقة؛ فالواقع أن الجهود الخاصة التي بذلتها مارلين آدامز وإليونور ستامب (بين آخرين كنت مضطرًا إلى تجاهلهم) لتوظيف اللاهوت المسيحي المتماسك في الردود الإيمانية على مشكلة الشر، يبدو لي أنها من بين الجهود الأغنى بالوعود والأكثر إثمارًا. وبالإضافة إلى ذلك، لا يمكنني أن أرى سببًا يحول دون أن يتمكن مفكرون يهود وإسلاميون من بذل جهود مماثلة مستندة إلى علم الإلهيات للتعامل مع مشكلة الشر، على نحو ما هي مطروحة به على تقاليدهم الخاصة وضمن هذه التقاليد.

4.6 النهاية والبداية

آمل أنكم سوف تغفرون لي سذاجة أملي في أنكم سوف تمضون الآن قدمًا مسلحين بكل من المعرفة والدافع إلى تقديم مساهماتكم الخاصة في النقاش المعاصر بشأن مشكلة الشر. وربما تغفرون هذا القدر من السذاجة لو أضفت أنني لا أتوقع منكم الموافقة على حكمي الحاكم بشأن معقولية الاعتقاد الإيماني في ضوء الشر (وإن كنت سوف أنتشي إذا ما وافقتم على هذا الحكم) لكنني، للأسف، لست ساذجًا تمامًا إلى هذا الحد. فالفلسفة – وهذه المجموعة من القضايا المندرجة في الفلسفة بوجه خاص – هي من الصعوبة ومن العمق بحيث يتعذر أن يكون من المعقول ولو بأدنى درجة الأمل في إمكانية أن يحظى أي استنتاج محدد كالاستنتاج الذي دافعت عنه بموافقة عامة.

إلا أننا يجب أن نتذكر أيضًا أنني عانيت لكي أتأكد من رؤيتكم لمدى الضعف الذي ظهر عليه الزعم الذي كنت أدافع عنه. وأنا أزعم أن هناك

بعض الناس، بعض المؤمنين، الذين، على الرغم من درايتهم المتمكنة بأقوى صيغ الحجج المؤيدة للإلحاد والمستمدة من وجود الشر، يظلون عقلانيين في التمسك بالتزاماتهم الإيمانية. وحتى إن كان هذا صحيحًا، فإنه لا ينبئنا بالكثير فيما يتعلق بمعقولية الأطراف الأوسع المهتمة بهذا النقاش. فعلى سبيل المثال، هل يجب على الملحد أن يتمسك بإلحاده كرد على الحجج المطروحة هنا؟ لم أزعم عكس ذلك. ربما يجب عليه ذلك. وربما لا يجب عليه ذلك. وهل يجب على اللاأدري أن ينقاد بهذه الحجج إلى السير في اتجاه الإيمان؟ أنا لم أحاول التشديد على أن الأمر كذلك. ربما يجب عليه ذلك. وربما لا يجب عليه ذلك. وهل كل المؤمنين عقلانيون في اعتقاداتهم الإيمانية؟ من المؤكد أنني لم أزعم شيئًا على هذه الدرجة من القوة ولو بأبسط شكل، وإنه ليصدمني بوصفه شيئًا غير معقول بصورة أولية على الأقل أن يكونوا عقلانيين - لكن الحجج التي قدمتها هنا لا تقول سوى القليل جدًا في هذا الصدد. ولعلني، إذًا، حتى ولو كنت لم أقنعكم بأن الإيمان يتمتع بالمعقولية التي أزعم أنه يتمتع بها، سوف أغامر بالأمل في أن يكون بإمكانكم الآن رؤية أن هذا الزعم، حال تمييزه عن مزاعم قد يتم خلطها به، ليس محرومًا بالكامل من إمكانية الدفاع عنه.

وفي هذه الروح، سوف أختتم كلامي بالاعتراف مرة أخيرة بأن إيفان كرامازوف يتخذ مظهرًا عميقًا ويلقي ظلًا ممدودًا على مشكلة الشر في العالم المعاصر. ومن المؤكد أن هناك شيئًا جسورًا، بل ومُلهمًا، في صورة إيفان كرامازوف، أيقونة الحداثة هذا الواقف أمام الإله المفترَض، مشيرًا بتذكرته الباطلة ومتظاهرًا برميها على الأرض في رفضه الدخول في اللعبة الدينية. فتسجيل شكوى أخلاقية من حيث جوهرها ضد المسئول عن وجودنا الأخلاقي، إنما يعني أن يكون الشاكي بطلًا بشكل

حديث على نحو مميز. وطبيعي أن دوستويفسكي كان يعلم ذلك، وقد صاغ الصورة بهذا الشكل الحاذق لكي يعطي هذا النوع من البطولة الاحترام الذي يليق به، تحديدًا. إلا أن بوسع نوع آخر من البطولة أن يجد هو أيضًا موطئ قدم في مكوناتنا النفسية – وهو موطئ قدم لا يتميز بالمقاومة قدر تميزه بالتواضع بل (لا سمحت الآلهه) والإذعان. فدوستويفسكي قد أعطانا أليوشا كرامازوف والأب زوسيما والرجل المضحك بوصفهم أبطالًا من هذا النوع الثاني (ومن الواضح بما فيه الكفاية أن أضدادهم الموجودين في العالم الواقعي موجودون في مدن كأسيز وكالكوتا وسجون برمنجهام حيث ترتبط الصلاة والوعظ بالعدالة الملموسة).

وكلنا قادرون على أن نوافق على أن تعرضاتنا للشر ومعاناتنا التي لا مفر منها سوف تتطلب بطولة. من أي نوع؟ إنني أعرض عليكم أن واقع الشر نفسه، حتى في كل تجسداته الواقعية الملطخة بالدم كليًا، لا يرغمكم على قبول نوع البطولة الذي أقدم عليه إيفان.

الهوامش

الفصل الأول

1. أشكر لوري سبيك على مصطلح "الإيمان العام".
2. هذا يطرح سؤالًا وجيهًا بشأن ما إذا كان الإله، إن كان مثل هذا الكائن موجودًا، يحمل اسمًا.وفقًا للتراث اليهودي – المسيحي، قد يكون للإله اسم بالفعل أو قد يكون على الأقل راغبًا في مخاطبته باسم. ومن المعروف أن موسى قد شجعه الإله على استخدام الاسم "يهوه"، والذي يترجم على نحو تقريبي ب"أنا من أنا". وعلى الرغم من غواية الآثار الفلسفية المترتبة على هذا الاسم، فلن أخوض فيها.
3. رأيتها فاعلة في حالة جوشوا المأساوية أيضًا. فردًا على موت جوشوا تخلى والده من حيث الجوهر عن الالتزامات الدينية التي كان قد راعاها في السابق. وخلافًا لذلك، وجدت ماري، أم جوشوا، بعض العزاء في إيمانها وفي ما اعتبرته القوة التفسيرية لهذا الموت.
4. على أي حال، يبدو بالفعل أن دوستويفسكي كان يأمل في الرد على التحدي الذي طرحه إيفان في رواية الإخوة كرامازوف عن طريق سرد سيرة الأب زوسيما القديس. والواقع أنه يبدو أن دوستويفسكي قد استشعر القلق من أن قضية إيفان قد انتهت نهاية أقوى من الرد الذي يقدمه عليها في شخص زوسيما. وللاطلاع على محاولة معينة لجعل تفكير دوستويفسكي هنا دقيقًا دقة صارمة، من الناحية الفلسفية، انظر (2009) Timothy O'Connor.
5. الحالة المضادة غير المعتادة هي الحالة التي تكون فيها المعاناة الشخصية التي يمر بها شخص ما نتيجة، في جانب منها، لمواجهته التوترات المفاهيمية المميزة لواحدة أو أكثر من المشكلات الفلسفية. وهذه الحالات نادرة لكنها ليست غير موجودة. وقد تكون حالة الطالبة الحساسة التي عرضتها واحدة من هذه الحالات. وتناول هذه الحالات مسألة على جانب كبير من الدقة. وفصل الجوانب الشخصية للمشكلة عن جوانبها الفلسفية في مثل هذه الحالات يتطلب حساسية وصبرًا.
6. يعبر آلفين بلانتينجا عن مشاعر مماثلة بشأن حدود الحجج الفلسفية في هذا المجال انظر Plantinga (1974,28-9)

1. قد يقال إن بنية هيوم التفسيرية ونبرته تمثل تنازلًا لثقافته التي ظلت ثقافة دينية أساسًا ولاهتمامه بعدم توجيه صدمة إلى المؤسسة لو قام بطرح حجج إلحادية بشكل سافر. وقد يكون الأمر كذلك. لكن هذا يعطينا تفسيرًا آخر للطابع "المعاصر" بشكل مميز والذي يتسم به مقال ماكي: فهو لا يستشعر فيه الحاجة إلى تخفيف قوته الإلحادية لإرضاء المسئولين عن النشر أو جمهوره القارىء المحتمل.
2. ليس لديكم علم بالشوباكابرا؟ ابحثوا عنها في:

http://en.wikipedia.org/wiki/chupacabra

3. غالبًا ما تسمى مشكلة الشر المنطقية أيضًا ب"مشكلة الشر الاستنباطية" لأن الاستنتاج الإلحادي من المفترض أن بالإمكان استنباطه الفرضيات المقبولة من المؤمن.
4. من بين آخرين يبدو أنهم يحملون مشعل ماكي لتأييد فكرة انعدام التماسك المنطقي في الالتزامات الإيمانية، يمكننا أن نذكر فلو (1955) وأيكن (1957) ومكلوسكي (1960).
5. فيما يتعلق بهذه النقطة يتخذ بلانتينجا، في صيغة أولى لدفاعه الخاص بالإرادة الحرة، موقفًا كريمًا بالأحرى حيال ماكي. فهو يوافق على أن "مسلمة ماكي الإضافية الثانية، ولو أنها غير دقيقة إلى حد ما، تعد على وجه العموم مسلمة غير قابلة للاعتراض عليها"، لكنه يمضي ليضيف "إنها بحاجة إلى مواءمة لا شك أن ماكي نفسه كان يعتزم القيام بها؛ وما يجب علينا قوله هو أنه ما من حدود **غير منطقية** هنالك لما يمكن لكائن كلي القدرة أن يفعله" (1967,118-19). أما أن ماكي قد قصد هذه المواءمة المحسوسة من دون تحيز فهذا أمر غير واضح بالنسبة لي بالمرة. فماكي يمضي بالفعل إلى القول، عند نقطة تالية في البحث، بأن وجهة النظر القائلة بالقدرة الكلية على نحو ما يقيدها المنطق "يمكن، بالفعل، قبولها بوصفها تعديلًا لتفسيرنا الأصلي الذي لا يرفض أي شيء جوهري بالنسبة للإيمان، وسوف أفترضها بوجه عام في نقاش لاحق" (1955،28). على أنني لست مقتنعًا بأن ماكي يقوم بأي شيء آخر سوى محاولة التوصل إلى تباعد كلامي معين عن هذا التنازل الظاهري. فلو كان ماكي قد قصد المواءمة منذ البداية ولم تكن عنده نوايا للتعامل مع استدعائها كنوع من إضعاف

وجهة النظر التي يشكل الحس المشترك دافعًا إليها، فما من تفسير مناسب بشكل خاص لانتظاره إضافة المواءمة حتى تلك المرحلة اللاحقة. وعلى أقل تقدير، فإن إيحاء بلانتينجا بأن ماكي قد قصد على طول الخط ادراج هذه المواءمة (ناسيًا ببساطة إياها، ربما، أم معتبرًا إياها واضحة وضوحًا شديدًا بحيث أنها لا تحتاج إلى أي تعبير عنها؟) عند صوغه قواعده شبه المنطقية، إنما يصدمني الآن بوصفه مفرطًا في الكرم إلى حد ما.

6. مما يؤسف له، بالطبع، أن هناك بعض المنشقين الذين يعتقدون أن دفاع بلانتينجا لا ينجح. انظر ديروز(1991) وهوارد سنايدر وأوليري – هوثورن (1998). وسوف نناقش بعض هواجسهم في الأقسام الختامية من هذا الفصل. كما أن مارلين ماكورد آدامز قد اشتكت من أن دفاع بلانتينجا لا يحل سوى المشكلة المنطقية المجردة لكنه يترك المشكلة المنطقية الملموسة من دون الاقتراب منها إلى حد كبير (1999). وسوف أقول شيئًا أكثر قليلا عن هذا في الفصل السادس.
7. هنا أحذو حذو ديروز (1991).
8. وبالطبع، أي فرضيات تستتبعها هذه الفرضيات.
9. للاطلاع على تفكير بلانتينجا بشأن هذه النقطة، انظر (1967,118).
10. في حالة الله، يمكن تجاهل الجملة القصيرة الموضوعة بين حاصرتين – وذلك لكلية المعرفة.
11. لكي نتوصل إلى الاستتباع الدقيق، ربما يتعين علينا إضافة بند مفاده أن وجوه الخير الأسمى التي تتيح الإرادة الحرة إمكانية الحصول عليها تتفوق على (أو تهزم أو تستحق بشكل يمكن تبريره المجازفة بالسماح بوقوع) الشرور المتوقفة على الإرادة الحرة. لكن إدخال هذا في (C) إنما يجعله غير طيّع لدرجة تفوق بكثير ما هو عليه بالفعل.
12. يستشهد بلانتينجا أيضا بهذا القسم من مقال ماكي (انظر آدامز وآدامز86 ,1990).
13. يبدو أن ديكارت، وهذا شيء معروف جيدًا، قد فكر بشكل مخالف؛ لكنه بشكل مؤكد إلى حد كبير الأقل تأثيرًا في تاريخ الفلسفة. فوجهة النظر السائدة هي أن هذه الأنواع من الموضوعات المجردة والحقائق المنطقية سمات للواقع غير مخلوقة؛ إلا أنها لا توجد بشكل مستقل عن الله – فلا شيء يمكنه انتزاع الاستقلال من الله، بحسب هذه الرؤية التقليدية. فهي، بالأحرى، تعتمد على الله حتى مع كونها غير مخلوقة. وهكذا فإن الله سابق

لها من الناحية المنطقية ومن الناحية التفسيرية،حتى وإن لم يكن من الناحية الزمنية.

14. أتغاضى هنا عنْ جانب كبير من اللاهوت الفلسفي الخلافي. إن بلانتينجا يقوم، من حيث الجوهر، بافتراض (أو بإعادة اختراع) وجهة النظر الخاصة بالمعرفة الإلهية والعناية الإلهية المعروفة الآن ب"المولينية" – نسبة إلى الفيلسوف اليسوعي في العصر الوسيط لويس دي مولينا، الذي صاغ نسخة قوية لوجهة النظر هذه. فوفقا للمولينية، يعرف الله ليس فقط كل الحقائق الضرورية (كيف يتعين على الأشياء أن تكون) وكل الحقائق الطارئة (ما هي الحالة التي توجد عليها الأشياء)، وإنما أيضًا كل الحقائق المقابلة لما هو موجود وجودًا واقعيًا / المشروطة (كيف كان يمكن للأشياء أنْ تكون). ولذا، فإن الله لديه "معرفة توسطية" – معرفة بحقائق موجودة "بين" ما هو ضروري وما هو طارئ – وهي معرفة تسري على الخيارات الحرة حرية حقيقية هي نفسها. وهذا يعني أن الله يعرف ما سوف يفعله كل كائن حر في أي ظروف قد يكون كل واحد فيها، أيًا كانت هذه الظروف. وهذا هو ما يجعل من المعقول تصور، مثلما أفعل أنا في النص، أن الله قادر على أن "يرى" كل العوالم الممكنة حتى قبل تحقيق واحد منها تحقيقا واقعيًا. والبيان المعاصر المعتمَد الشارح للمولينية والمدافع عنها هو كتاب فلينت (1998). وللاستغراق في الوقوف على السجالات القائمة بشأن وجهة النظر هذه، انظر برزيك (2011).

15. أسفر استطلاع جرى مؤخرًا لآراء فلاسفة متخصصين عن نتائج كشفت عن أن نحو ستين بالمائة منهم يميلون إلى الاتساقية بينما يميل أقل من ثلاثين بالمائة (وربما أقل بكثير) إلى تحبيذ التنافرية. انظر نتائج الاستطلاع الذي أجرته الأوراق الفلسفية في موقع:

http://philpapers.org/surveys/results.pl

16. للوقوف على بعض هذه التطورات، انظر فيشر ورافيزا (1998)، وواطسن (2004)، ونلكن (2012)، بين آخرين كثيرين.

17. وفقًا للاتجاه الذي يعتبر الفاعل سبب الفعل، فإن الفعل الحر هو فعل يتسبب فيه بشكل مباشر الفاعل بوصفه جوهرًا لا حوادث تخص الفاعل، مثلًا. وللوقوف على بعض التفاصيل والإيضاحات، انظر كلارك وكيس (2013).

18. لا يعني هذا أنني أوافق على نزعتهما الشكية. فمن المؤكد أنني لا أوافق عليها. المسألة عندي هي أنه حتى لو وافق المرء بالفعل على معظم وجهات النظر الشاكة المعاصرة، فإن دفاع الإرادة الحرة لا يصبح موضع تحد.

19. ثم إن حجة كلارك، كما أفهمها، إنما تعتمد اعتمادًا حاسمًا على شكاياته بشأن احتمال أن يكون الجوهر سببًا، بوجه عام. وأنا أعتقد أن المؤمنين لا يجب أن يتأثروا تأثرًا خاصًابهذه الحجة، فهي تتمحور على اعتبارات من الوارد أن يبدو أنها تجعل من المستحيل على الله أن يكون سبب الكون.

20. أترك لوقت آخر مهمة تحديد شكل تنافر هذين الزعمين النمطيين. كما يجب أن أضيف أنني أغفل تفاصيل حجاجية ملحوظة (وبارعة) في هذا التناول الموجز لمقال هوراد – سنايدر وهوثورن.

21. بلانتينجا نفسه غير مقتنع. انظر اعتراضاته في (2009). وللاطلاع على ردود هوارد – سنايدر،انظر بحثه (2013).

22. في بحث حديث (2012)، يزعم أليكسندر بروس بيان أن الفساد الشامل العابر للعوالم مستحيل. والحجة معقدة وتستند إلى ما يعترف بروس نفسه بأنه "مبدأ سيطرة شاملة يتعارض مع الحقائق الواقعية ولا يوجد اتفاق عليه". والواقع أنني أعتقد أن هناك أسبابًا وجيهة، لن أخوض فيها هنا، لرفض هذا المبدأ. ثم إن هذه الحجة تفترض (مثلما يفترض ذلك أيضًا دفاع بلانتينجا الأصلي) أن المولينية صحيحة. لكن المولينية يبدو أنها لا أنها صحيحة بالضرورة ولا أنها التزام جوهري للإيمان، بصرف النظر عما قد يقوله عنها أنصارها الصرحاء. ولذا، فليس المؤمن بحاجة إلى قبولها في رده على مشكلة الشر المنطقية. وكما سوف أؤكد على ذلك عند اختتامي لهذا الفصل، فسوف أحذو حذو بلانتينجا نفسه في اعتقاده بأن من الأسهل بكثير لدفاع الإرادة الحرة ان ينجح لو تخلينا عن المولينية –وهو ما يشكل، في رأيي، اقتراحًا ناشئًا عن دافع مستقل.

23. أي أن بلانتينجا قد افترض أن الله يحوز "المعرفة التوسطية" المرتبطة بالمولينية. انظر الهامش 14 أعلاه. وعلى أقل تقدير، فإنني على قناعة بأنه قد جعل الأمر أكثر صعوبة على نفسه. وللاطلاع على الشكوك الموجودة في هذا الصدد، انظر برزيك (1998).

24. هل يعني هذا أن الله ليس كلّي المعرفة؟ لا أعتقد ذلك. ولنفترض أن كلية المعرفة هي مسألة معرفة قيمة – صدقية أيّ فرضية لها قيمة – صدقية. وأنا أرى أن الفرضيات بشأن ما سوف تفعله الكائنات الحرة في المستقبل بحريتها قد لا تكون لها قيمة – صدقية محددة. وأن لا يعلم الله قيمة – صدقية الفرضيات التي تفتقر إلى قيمة كهذه، فهذا ليس من شأنه أن يجعل كلية المعرفة موضع شك – مثلما أن عدم قدرة الله على إيجاد تناقضات منطقية لا يجعل كلية القدرة الإلهية موضع شك. وهذا الرأي بند حاسم في الموقف المعروف ب"الإيمان المفتوح". للاطلاع على استكشاف لهذا الرأي ودفاع عنه، انظر هاسكر (1989، خاصة الفصل العاشر).

الفصل الثالث

1. للاطلاع على تناول تفصيلي لتطوير رو للمشكلة البرهانية، انظر تراكاكيس (2007).
2. المعانيان سيئا الحظ في هاتين الحالتين يشار إليهما أحيانًا، بحسب الترتيب، باسم "بامبي" و "سو"، سيرًا على نهج ألستون (1996).
3. فلنتذكر أنه إذا كان ثمن تجنب المعاناة الشديدة ليس أسوأ من المعاناة الشديدة، فإن هناك بالفعل سببًا مهمًا للسماح بوقوع المعاناة: ألا وهو تجنب الثمن.
4. خلال كتابة هذا الفصل وحده، وردتنا أنباء مأساوية عن انهيار مصنع في بنجلاديش أدى إلى مصرع 1100 شخص وعن إعصار اجتاح ضاحية في مدينة أوكلاهوما مستهدفا بشكل قاتل مدرسة ابتدائية في أسبوعها الدراسي الأخير قبل العطلة الصيفية.
5. هل يجب على المؤمن الشاك أن يكون عنده برهان قوي ما لكي يطرح رده (كما يبدو أن فرانسيس [2013] يرى ذلك)؟ لا أعتقد ذلك. ربما يكون صحيحًا أنه سوف يكون بحاجة إلى أن يكون عنده مبرر ما لإيمانه. لكن هذا المبرر ليس من الضروري أن يأتي عن طريق البرهان؛ فالاعتقاد الإيماني قد يظهر، على أي حال، أنه اعتقاد أساسي بشكل مناسب. انظر بلانتينجا (2000).
6. تم في النقاش الفلسفي تبديد بعض التشوش فيما يتعلق بهذه النقطة. ففي البداية، أخذ وايكسترا على عاتقه مشروع بيان أن هناك أسبابًا وجيهة للاعتقاد بأن مبدأ كمبدأ (وجوه الخير) مبدأ زائف (انظر كتابه الصادر عام 1996، 137 للوقوف على اعترافاته في هذا الصدد). والواقع أنني أميل إلى الاعتقاد بأنه كان على صواب فيما يتعلق بوجود أسباب وجيهة كهذه. على أن الجهود المبذولة للتصدي لحجج وايكسترا لم تكن عديمة القوة. لكن هذه الجهود استفادت من جرأة وايكسترا وبينت، ربما جاز لنا قول ذلك، أنه لم يقدم دفاعًا حاسمًا لإثبات زيف مبدأ (وجوه الخير). وبعد أن تاب وايكسترا عن جرأته زمن شبابه، فإنه يؤكد الآن أن خصم حجة رو لا يحتاج إلا إلى بيان أن مبدأ (وجوه الخير) يلقى ما يكفي من الاعتراضات بما يبرر لنا تعليق الحكم فيما يتعلق بصحته.
7. هناك غموض آخر قد نكون بحاجة إلى الالتفات إليه. فلنفترض أن الله عنده سبب وجيه للسماح بوقوع شرور من نوع معين لكن السماح بوقوع حالات

خاصة من هذا النوع هو مسألة اعتباطية (ربما مسألة صدفة). فهل يمكن اعتبار هذه الحالاتِ المسموح بها حالات مجانية بالمعنى المتصل بحجة رو؟ ولنفترض، مثلا، أن الله في طريقه إلى الاضطرار إلى السماح بغرق واحد أو آخر من شخصين بريئين. ولنفترض أن هناك أسبابًا وجيهة جدًا بحيث إن الله لا يمكنه انقاذ كليهما. ولكن لنفترض أيضًا، الآن، أن الله ليس عنده أسباب وجيهة لتفضيل إنقاذ واحد على إنقاذ الآخر. ففي حالة كهذه، هل سيعد الغرق الذي سمح الله به هنا غرقًا مجانيًا؟ أعتقد أنه لا يجب اعتباره كذلك. فصحيح، بشكل مؤكد بما يكفي، أن الله ليس عنده سبب وجيه للسماح بهذا الغرق بدلًا من ذلك الغرق؛ لكن الله يظل عنده مع ذلك سبب وجيه (فيما نفترض) للسماح بغرق أو آخر.وسوف يبدو هذا لي كافيًا لاستنتاج أن الغرق الذي حدث بالفعل ليس غرقًا مجانيًا.

8. إذا اختار مؤيد حجة رو تفسيرًا للمجانية من زاوية الشر المجاني 2، فسوف يكون من الأصعب بدرجة ملحوظة معرفة كيف يمكن أنتكون المسلمة اللاهوتية باطلة. إلا أنه من الأصعب بكثير أيضًا معرفة السبب في اضطرارنا إلى قبول حجة رو التي تذهب إلى أن المسلمة الإمبريقية صحيحة.

9. للاطلاع على تفاصيل بشأن الإيمان المنفتح، انظر بينوك وآخرين (1994) ورودا (2008).

10. يجب أن تأخذ بعين الاعتبار أن لا شيء مما أقوله هنا لا يستتبع ولا حتى يراد به الإيحاء بأننا (أو الله) يجب أن نلقي باللوم على من يعانون لردهم الحر على اللوكيميا أو أن من يعانون كان يجب عليهم اختيار رد مختلف. فالمسألة هي مجرد أن الله ربما يكون قد راهن بشكل معقول على رد حر مختلف – رد كان من شأنه أن ينطوي على وجود وجوه خير تبرر المعاناة بما يكفي – لم يتحقق.

11. هل يمكن الرد على ذلك بأن خير الإرادة الحرة القوية هو الذي يقدم التبرير الكافي لسماح الله بوقوع المعاناة؟ لست متأكدًا؛ لكنني أجد إغراءً في الإجابة بلا. فمن الصحيح أن خير الإرادة الحرة القوية هو الذي يبرر سماح الله بإمكانية أن يعاني شخص ما معاناة مجانية. ولكن هل يستتبع هذا أن المعاناة ليست مجانية؟ يبدو لي أنه لا يستتبع ذلك. والواقع أنه قد يقال أن إمكانية معاناة شخص ما معاناة مجانية هي تحديدًا ثمن الحرية الجدية. وإزاحة هذه الإمكانية الواقعية من شأنها إزاحة جدية الحرية.

12. قدم بيتر فان إنفاجن اعتراضًا ذي صلة على المسلمة اللاهوتية مفاده أن المسلمة اللاهوتية تفترض أن هناك مقدار حد أدنى ما من الشر لا بد لله من

أن يسمح بوقوعه حتى ينجز وجوه خير أعظم. على أن فان إنفاجن يذهب إلى أن زعم الحد الأدنى لا يجب قبوله؛ وترتيبًا على ذلك لا يجب أيضًا قبول المسلمة اللاهوتية التي تفترضه. انظر كتابيه (1988) و(1991). وللوقوف على مناقشة هذا الموضوع انظر هوارد - سنايدر وهوارد - سنايدر (1999).

13. بالنظر إلى قيمة المزايا المترتبة على قبول الإيمان المنفتح، فإنني أعتقد أن هذه المزايا تفوق في النهاية عيوبه. ولكن للاطلاع على الشواغل المتعلقة بالعيوب هنا، انظر تراكاكيس (2005، القسم B.2).

14. للوقوف على رد تفصيلي أكثر وفق هذا النهج في الدفاع عن الإيمان الشاك، انظر برجمان (2001)، خاصة القسم الثاني. C .

15. للاطلاع على المزيد في هذا الصدد انظر ري (2013).

16. ليست حجة رو سوى واحدة من الحجج البرهانية القليلة التي تزعم دعم الإلحاد. وهنا تجدر الإشارة على الأقل إلى الصيغة واسعة التأثير والتي طرحها بول درابر للحجة البرهانية، حتى وإن لم نجد مجالًا لتناولها بأي درجة من درجات التفصيل (انظر درابر 1989). فدرابر، إذ يستلهم ديفيد هيوم، ينهج نهجًا غير مباشر. فبينما ينطلق رو في نقاشه مباشرة من وجود شرور مجانية مفترضة ليتوصل إلى عدم وجود الله، يحاول درابر بيان أن وجود الشرور التي نجدها من الأفضل تفسيره بأطروحة أخرى، هي ما يسميها بفرضية انعدام الشأن، وهي أطروحة لا تنسجم مع الإيمان. فوفقًا لفرضية انعدام الشأن، فإن شروط إمكان تعرض الكائنات للمعاناة ليست نتيجة أي كيان مفارق للطبيعة. فالكون ليس به جدول أعمال خاص فيما يتعلق بكيفية توزيع الألم والسعادة فيه؛ والخلاصة أن الكون لا شأن له بالمعاناة. ويزعم درابر أن احتمال أن تكون فرضية انعدام الشأن صحيحة هو أكبر بكثير من احتمال أن يكون الإيمان صحيحًا. أي أن أرجحية أن تكون فرضية انعدام الشأن صحيحة بالنظر إلى ما نعرفه عن كيفية حدوث الألم والسعادة في عالمنا، هي أعلى بكثير من أرجحية أن يكون الإيمان صحيحًا. وبوجه خاص، يؤكد درابر أنه إذا كان الإيمان صحيحًا، فلا بد لنا من أن نتوقع أن تكون الآلام والمسرات الموجودة في عالمنا أوثق ارتباطًا بكثير بالاستحقاق مما هي عليه في الواقع. وحقيقة أن معظم المعاناة يبدو أنه لا علاقة له بالصحراء لا بد من توقعها استنادًا إلى فرضية انعدام الشأن؛ وبالمقابل، لا بد أن تكون هذه الحقيقة غريبة إذا كان الله موجودًا. وترتيبًا على ذلك، فإن التوزيع الواسع، والذي يبدو من الناحية الظاهرية اعتباطيًا، للمعاناة غير المستحقة في عالم الأحياء المدركة،لا بد من اعتباره دليلًا استقرائيًا قويًا لصالح فرضية انعدام

الشأن على حساب الإيمان. وبما أن فرضية انعدام الشأن لا تنسجم مع الإيمان، فلا بد من اعتبارها دليلًا استقرائيًا قويًا على أن الإيمان باطل. وللوقوف على رد يتماشى مع روح الإيمان الشاك، انظر فان إنفاجن (1991).

الفصل الرابع

1. أقول كل واحد تقريبًا، لأن هناك مجموعتين صغيرتين بما يكفي على الأقل من الناس الذين من شأنهم إبطال التعميم غير المقيَّد. فبعض الناس ليس لديهم أي اهتمام بالمرة باكتشاف أن الله موجود. والحالة التي أصبحت الآن حالة معيارية في هذا الصدد هي حالة توماس ناجل، الذي اشتهر عنه إيضاحه للأمر على النحو التالي:"المسألة ليست هي مجرد أنني لا أؤمن بالله وآمل، بالطبع، أن أكون مصيبًا في اعتقادي هذا. فالمسألة هي أنني آمل في ألا يكون هناك إله! أنا لا أريد أن يكون هناك إله؛ لا أريد أن يكون الكون على هذه الشاكلة" (1997، 130). ومن شأن المجموعة الثانية أن تشمل أولئك الأفراد القلائل الواثقين ثقة قصوى بالفعل، لأي سبب كان، بأن الله موجود. وهكذا، فإن أعضاء المجموعة الأولى لا يريدون مزيدًا من الثقة ويزعم أعضاء المجموعة الثانية أنهم لايحتاجون إليها. وأنا أرصد شيئًا من اللاعقلانية في كل من المجموعتين، لكنني لن أحاول بيانها هنا بصورة دقيقة.
2. سيكون هناك المزيد الذي سنقوله بشكل مبيَّن بشأن اهتمام رو بالتشبيه الخاص بالوالد بالقسم 6.4 .
3. استخلصت وصفًا فرعيًا معيّنًا وأضفت الجمل الموجودة بين قوسين والنتائج التي رتبتها ضمن المسلمتين (4) و (5) لتبسيط العرض.
4. في عمل لاحق (على سبيل المثال، شيلينبرج 2005a)، يعزز شيلينبرج المسلمة (2) على المستوى النمطي، رافعًا إياها إلى مستوى حقيقة مفاهيمية. وفيما يتعلق بما نهدف إليه يمكننا تجاهل هذا التعزيز.
5. على أنه قد يكون من المفيد أن نلاحظ انه على الرغم من إلحاح شيلينبرج على أن الحجة تتميز بشكل برهاني لا شك فيه، فإنه يؤكد مع ذلك أنها تؤيد الإلحاد وليس اللاأدرية. وهذا لأن معقولية اللاأدرية هي، في الواقع،

البرهان موضع النظر. ويذهب شيلينبرج إلى أنه إذا كانت اللاأدرية معقولة، فإن الإلحاد محتمل. ولذا فإن الاعتبارات التي تلجأ إليها الحجة يمكن أن يبدو أنها تستبعد اللاأدرية كرد معقول على البرهان. وللاطلاع على نقاش في هذا الصدد، انظر درابر (2001) ورد شيلينبرج (2005a).

6. أدع جانبًا مسألة ما إذا كان بولس قد قصدبأقواله أن تكون تفسيرًا لكل انعدام للإيمان بإله الإيمان العام.

7. يدلي باسكال برأي وفق هذا النهج: "إن الله، لرغبته في الظهور بشكل سافر لأولئك الذين يبحثون عنه بكل أفئدتهم، ولرغبته في أن يظل محتجبًا عن أولئك الذين يتجنبونه عن قصد، قد حدد الطريقة التي يمكن معرفته بها بحيث إنه قد أعطى علامات مرئية لمن يبحثون عنه، ولم يعط أي علامات مرئية لمن لا يبحثون عنه. فهناك ما يكفيمن الضوء بالنسبة لأولئك الذين تتمثل رغبتهم الوحيدة في الرؤية، وهناك ما يكفي من العتمة بالنسبة لأولئك الذين لديهم استعداد مضاد" (1995،81).

8. قد يكون هناك بعض الناس الذين من شأنهم أن يُحرَموا من واحد أو آخر من وجوه الخير المهمة بسبب استحالة توصلهم إلى انعدام معقول للإيمان (انظر موراي 2001). ولو كان الأمر كذلك، فإن وجود هؤلاء الناس قد يكون كافيًا لمنح المؤمن دفاعًا ضعيفًا جدًا عن رفضه للمسلمة (2). ومع ذلك، سوف يظل من غير المعقول أن يؤكد المؤمن أن كل انعدام معقول للإيمان يمكن تفسيره من زاوية جهود الله المبذولة لصون وجوه الخير هذه لهذه المجموعة الأصغر من الناس.

9. من الأرجح أن الردود التي تسير على هذا النهج تفترض أيضًا أن شيئًا كالمولينية صحيح وأن الله عنده "معرفة توسطية". وبقدر شكك في إمكانية معرفة كهذه (وتلك حالتي)، ستكون متشككا أيضًا في هذه المحاولة المبذولة لتحدي المسلمة (2).

10. يقوم ماكبراير و سوينسون (2012) بعمل لطيف بشكل خاص في تنشيط وتحدي هذا الدفاع، الذي يسميانه " دفاع الرد غير اللائق".

11. لاعتبارات تتعلق بالمساحة، أتجاهل هجومًا تراكميًا على المسلمة (2). ومن شأن هجوم كهذا أن ينطلق بالجمع بين مجموعة وجوه الخير التي قد يكون الله راميًا إلى تأمينها والشرور التي قد يكون الله راميًا إلى تفاديها، واستخدام هذا الجمع في المضي إلى تفسير أوفى لوجود الانعدام المعقول

للإيمان. وبعبارة أخرى، فقد يكون الأمر هو أنه لا يمكن لخير واحد أو شر واحد أن يفسر كل انعدام معقول للإيمان وإن كان بإمكان العديد من وجوه الخير أو وجوه الشر القيام مع ذلك بالمهمة، حال ترتيب هذه الوجوه ترتيبًا مناسبًا. وينظر شيلينبرج في استراتيجية كهذه ويرفضها بسرعة تدعو إلى الدهشة (انظر 1993,205-7). وللوقوف على بعض الموارد التي قد يمكن استخدامها في دفاع من هذا النوع، انظر القسمين 2.4 و 2.5 من مقدمة كتاب هوارد – سنايدر وموسر (2001).

12. على أي حال، انظر الهامش 11 مرة أخرى للوقوف على إمكانية دفاع يستخدم كل (وربما المزيد من) هذه الأسباب في نقد تراكمي للمسلمة (2).
13. لاحظ أن (B) تساوي (أو تستتبع على الأقل) المسلمة (2) في حجة شيلينبرج.
14. انظر ماكبراير وسونسون (2012) للاطلاع على تطوير لهذه النقطة.
15. للاطلاع على دفاع إضافي عن الإيمان الشاك، انظر الفصل الثالث،خاصة القسمين 3.3 و6.3 .
16. أعتقد أن تجربة التفكير صالحة حتى لو افترضنا أن البرهان يؤيد بشكل كاف اعتقادي المتواصل بأن لوري متوفاة بالفعل؛ ولكن دعونا نتجاهل هذا الموقف الأقوى.
17. ينظر بوستون ودوغيرتي (2007) في حالات مماثلة للتأكيد على نقاط مماثلة.
18. للوقوف على تعبير عن هذا النوع من الهواجس، انظر رو (2001,156-7).
19. للاطلاع على محاولة موجزة للقيام بهذا العمل الفلسفي الإضافي، انظر برجمان (2009).

الفصل الخامس

1. يحتفظ بعض الفلاسفة بمصطلح "الثيوديسيا" بوصفه المصطلح الذي يشير إلى المشروع العام ثم يميزون الثيوديسيات الدفاعية عن الثيوديسيات التفسيرية بوصفها أنواعًا ضمن النوع الأوسع.
2. الثيوديسياتان الأوفى تطويرًا (والأوسع حظوة بالنقاش) بين الثيوديسيات المعاصرة هما ثيوديسيا هيك (1978) وثيوديسيا سوينبرن (1998).

3. انظر كلارك (2003) للاطلاع على عرض دقيق لهذه الحجج وعلى دفاع متأن عنها.

4. انظر كتابي (2013) للوقوف على شكايات بشأن كل من هيك وسوينبرن في هذا الصدد. ومنذ ذلك الحين، نشر سوينبرن كتابه **العقل والمخ والإرادة الحرة** (2013) الذي يخطو فيه بعض الخطوات في اتجاه الوفاء بمهمة الدفاع عن التحررية. وأنا أدع للقاريء تقييم قوة دفاع سوينبرن.

5. إن حديث هيك عن "الذوات" و "صنع الذات" لا يلزمه بأي أنطولوجيا خاصة بشأن الشخص البشري، حسب علمي. فما يبدو أنه يعنيه ب"الذات" هو شيء شبيه بالجوهر الأخلاقي أو بشخصية شخص ما؛ وهو شيء يتعرض للتغيير والتحصين عبر التربية الأخلاقية والروحية. وبين قوسين، يشيد هيك بعبارة الشاعر جون كيتس "وادي صنع الذات" (295،1978 الهامش 1).

6. لما فيه فضله، يعترف هيك بمقولة المعاناة هذه، ويشخصها على نحو مفيد بأنها "معاكسة للغائية"، ويبذل بعض الجهد في التصدي لمعالجة المشكلات التي تخلقها بالنسبة للثيوديسيا. وللاطلاع على رده على المعاناة النافيه للغائية، انظر خاصة (334،1978).

7. للوقوف على المزيد من الجهود المعاصرة المبذولة لتأسيس ثيوديسيا، انظر ماكبراير وهوارد– سنايدر (2013).

8. إن مظهر التضارب بين المقاربة التي قام بها بلانتينجا وتلك التي قام بها سوينبرن إنما يخفف منه إلى حد ما اعتراف سوينبرن، في أحد هوامش كتابه (1998)، بأن مفهومه عن الثيوديسيا "أقرب بكثير إلى ما يسميه بلانتينجا دفاعًا" (15،الهامش 8).على أن التوتر لا يتلاشى بشكل كامل، لأن ثيوديسيا سوينبرن، على الرغم من قربها من ثيوديسيا بلانتينجا، تظل أكثر تطلبًا من دفاع من قبيل الدفاع الذي يقدمه بلانتينجا.

9. يتماشى هذا مع التزامه بالاستبطانية المعرفية. وأنا أستخرج شروط النجاح هذه من سوينبرن (1998,14-16).

10. يعتقد فان إنفاجن هو نفسه أن أي حجة لتأييد مواقف فلسفية جوهرية لا يمكنها النجاح على أساس هذه الشروط.

11. أود أن أعبر عن شكري لدار نشر جون ويلي أند سونز ولمحرري المجلد الذي يظهر فيه بحثي(2013)، جوستين ماكبراير ودانيال هوارد – سنايدر، لسماحهم باستخدامي أجزاء من هذا البحث في هذا الفصل.

1. لا يجب أن نغفل أن هناك تمييزات أدق بكثير بين التقاليد الإيمانية وفي داخلها مما قد يوحي به العرض الذي قدمته في النص. فالمسيحية الكاثوليكية الرومانية [نسبة إلى كنيسة روما] قد تتعامل مع مشكلة الشر بشكل مختلف عن تعامل المسيحية الألمانية التي دخل عليها الإصلاح مع هذه المشكلة، مثلا (وقد تكون عند كليهما موارد متمايزة للتصدي للمشكلة). والنقطة التي أود التأكيد عليها هي أن خصوصيات التقليد المحددة يحتمل أن تكون مهمة ولذا فسوف يكون من الخطأ أن يتجاهل فلاسفة الدين هذه الخصوصيات المحددة.
2. مضى ألفين بلانتينجا بهذه النقطة إلى مسافة أبعد إلى حد ما (أبعد بكثير من المسافة التي من شأن آدامز أن ترغب في المضي إليها، حسب ما أتصور) لكي يقترح ثيوديسيا تجسيدية. ففي بحثه "القول بالسقوط الأسمى، أو آه يا غبطة الذنب" (بلانتينجا 2004)، يحاول بلانتينجا الذهاب إلى أن أي عالم به خلاص تجسيدي هو عالم أفضل من أي عالم ليس به مثل هذا الخلاص. ولذا فإن الخطيئة ونتائجها قد تكون ضرورية في مقابل الخير العظيم الذي يمثله الغفران المسيحي.

ببلیوجرافیا

Adams, Marilyn McCord. 1993. "The Problem of Hell: A Problem of Evil for Christians." In *Reasoned Faith*, ed. Eleonore Stump, 301–27. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Adams, Marilyn McCord. 1999. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Adams, Marilyn McCord and Robert Merrihew Adams, eds. 1990. *The Problem of Evil*. New York: Oxford University Press.

Adams, Robert Merrihew. 1985. "Plantinga on the Problem of Evil." In *Alvin Plantinga*, ed. Peter van Inwagen and James E. Tomberlin, 225–55. Dordrecht: Reidel.

Aiken, Henry. 1957. "God and Evil." *Ethics* 68: 77–97.

Almeida, Michael and Graham Oppy. 2003. "Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil." *Australasian Journal of Philosophy* 81/4: 496–516.

Alston, William P. 1996. "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition." In *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, 97–174. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Bergmann, Michael. 2001. "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil." *Nous* 35: 278–96.

Bergmann, Michael. 2009. "Skeptical Theism and the Problem of Evil." In *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, ed. Thomas Flint and Michael Rea, 374-99. Oxford: Oxford University Press.

Byrne, Peter. 2007. "Moral Arguments for God's Existence." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), ed. Edward N. Zalta. http://plato.stanford.edu/entries/moral-arguments-god/ [accessed 04/03/2014].

Clarke, Randolph. 2003. *Libertarian Accounts of Free Will.* New York: Oxford University Press.
Clarke, Randolph and Justin Capes. 2013. "Incompatibilist (Non-deterministic) Theories of Free Will." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), ed. Edward N. Zalta. http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/incompatibilism-theories/ [accessed 04/03/2014].
Dennett, Daniel. 1984. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting.* Cambridge, MA: The MIT Press.
DeRose, Keith. 1991. "Plantinga, Presumption, Possibility, and the Problem of Evil." *Canadian Journal of Philosophy* 21: 497–512.
Dostoevsky, Fyodor. 1877. "The Dream of a Ridiculous Man." Trans. Constance Garnett. http://www.online-literature.com/dostoevsky/3368/ [accessed 04/03/2014].
Dostoevsky, Fyodor. 1982. *The Brothers Karamazov.* New York: Penguin Classics.
Draper, Paul. 1989. "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists." *Nous* 23/3: 331–50.
Draper, Paul. 2001. "Seeking But Not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic." In *Divine Hiddenness: New Essays,* ed. Daniel Howard-Snyder and Paul Moser, 197–214. New York: Cambridge University Press.
Fischer, John Martin and Mark Ravizza, S. J. 1998. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility.* New York: Cambridge University Press.
Flew, Antony. 1955. "Divine Omnipotence and Human Freedom." In *New Essays in Philosophical Theology,* ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre, 144–69. New York: Macmillan.
Flint, Thomas. 1998. *Divine Providence: The Molinist Account.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
Frances, Bryan. 2013. *Gratuitous Suffering and the Problem of Evil: A Comprehensive Introduction.* New York: Routledge.
Gale, Richard. 1996. "Some Difficulties in Theistic Treatments of Evil." In *The Evidential Argument from Evil,* ed. Daniel Howard-Snyder, 206–18. Bloomington, IN: Indiana University Press.
Hardin, Garrett. 1968. "The Tragedy of the Commons." *Science,* New Series, 162/3859: 1243–8.
Hasker, William. 1989. *God, Time, and Knowledge.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
Hick, John. 1978. *Evil and the God of Love,* 2nd edn. San Francisco, CA: Harper & Row.
Howard-Snyder, Daniel, ed. 1996. *The Evidential Argument from Evil.* Bloomington, IN: Indiana University Press.
Howard-Snyder, Daniel. 2013. "The Logical Problem of Evil: Mackie and Plantinga." In *The Blackwell Companion to the*

Problem of Evil, ed. Justin P. McBrayer and Daniel Howard-Snyder, 19–33. Chichester: Wiley-Blackwell.

Howard-Snyder, Daniel and Frances Howard-Snyder. 1999. "Is Theism Compatible with Gratuitous Evil?" *American Philosophical Quarterly* 36/2: 115–30.

Howard-Snyder, Daniel and Paul Moser, eds. 2001. *Divine Hiddenness: New Essays*. New York: Cambridge University Press.

Howard-Snyder, Daniel and John O'Leary-Hawthorne. 1998. "Transworld Sanctity and Plantinga's Free Will Defense." *International Journal for Philosophy of Religion* 44: 1–21.

Howard-Snyder, Daniel, Michael Bergmann, and William Rowe. 2001. "An Exchange on the Problem of Evil." In *God and the Problem of Evil*, ed. William Rowe, 124–58. Malden, MA: Blackwell.

Hume, David. 1947. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Ed. Norman Kemp Smith. New York: Thomas Nelson & Sons.

Kvanvig, Jonathan. 2001. "Divine Hiddenness: What Is the Problem?" In *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard-Snyder and Paul Moser, 149–63. New York: Cambridge University Press.

Mackie, J. L. 1955. "Evil and Omnipotence." *Mind* 64: 200–212.

Mackie, J. L. 1990. "Evil and Omnipotence." In *The Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams, 25–37. New York: Oxford University Press.

McBrayer, Justin and Daniel Howard-Snyder, eds. 2013. *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Chichester: Wiley-Blackwell.

McBrayer, Justin and Philip Swenson. 2012. "Scepticism About the Argument from Divine Hiddenness." *Religious Studies* 48: 129–50.

McBrayer, Justin. Forthcoming. "Sceptical Theism." In *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. http://www.rep.routledge.com/about [accessed 04/03/2014].

McCloskey, H. J. 1960. "God and Evil." *Philosophical Quarterly* 10: 97–114.

Murray, Michael. 1993. "Coercion and the Hiddenness of God." *American Philosophical Quarterly* 30/1: 27–38.

Murray, Michael. 2001. "Deus Absconditus." In *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard-Snyder and Paul Moser, 62–82. New York: Cambridge University Press.

Murray, Michael. 2011. *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*. Oxford: Oxford University Press.

Nagel, Thomas. 1997. *The Last Word*. New York: Oxford University Press.

Nelkin, Dana. 2012. *Making Sense of Freedom and Responsibility.* New York: Oxford University Press.

O'Connor, Timothy. 2009. "Theodicies and Human Nature: Dostoevsky on the Saint as Witness." In *Metaphysics and God: Essays in Honor of Eleonore Stump*, ed. Kevin Timpe, 175–87. New York: Routledge.

Oppy, Graham. 2011. "Ontological Arguments." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), ed. Edward N. Zalta. http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/ [accessed 04/03/2014].

Pascal, Blaise. 1995. *Pensées and Other Writings.* Trans. Honor Levi. New York: Oxford University Press.

Pereboom, Derk. 2001. *Living Without Free Will.* Cambridge: Cambridge University Press.

Perszyk, Ken. 1998. "Free Will Defense With and Without Molinism." *International Journal for Philosophy of Religion* 44/3: 29–64.

Perszyk, Ken, ed. 2011. *Molinism: The Contemporary Debate.* New York: Oxford University Press.

Pinnock, Clark, Richard Rice, John Sanders, William Hasker, and David Basinger. 1994. *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God.* Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Plantinga, Alvin. 1967. *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God.* Ithaca, NY: Cornell University Press. Reprinted in Plantinga 1990; page numbers refer to this latter edition.

Plantinga, Alvin. 1974. *God, Freedom, and Evil.* Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Plantinga, Alvin. 1988. "Positive Epistemic Status and Proper Function." *Philosophical Perspectives* 2: 1–50.

Plantinga, Alvin. 1990. "God, Evil, and the Metaphysics of Freedom." In *The Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams, 83–109. New York: Oxford.

Plantinga, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief.* New York: Oxford University Press.

Plantinga, Alvin. 2004. "Supralapsarianism, or 'O Felix Culpa'." In *Christian Faith and the Problem of Evil*, ed. Peter van Inwagen. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Plantinga, Alvin. 2009. "Transworld Depravity, Transworld Sanctity, and Uncooperative Essences." *Philosophy and Phenomenological Research* 78: 165–77.

Poston, Ted. 2014. "Social Evil." In *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, ed. Jonathan Kvanvig. Oxford: Oxford University Press.

Poston, Ted and Trent Dougherty. 2007. "Divine Hiddenness and the Nature of Belief." *Religious Studies* 43/2: 183–98.

Pruss, Alexander. 2012. "A Counterexample to Plantinga's Free Will Defense." *Faith and Philosophy* 29: 400–15.

Rea, Michael. 2013. "Skeptical Theism and the 'Too Much Skepticism' Objection." In *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin McBrayer and Daniel Howard-Snyder, 482–506. Chichester: Wiley-Blackwell.

Rhoda, Alan. 2008. "Generic Open Theism and Some Varieties Thereof." *Religious Studies* 44: 225–34.

Rowe, William. 1979. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism." *American Philosophical Quarterly* 16/4: 335–41. Reprinted in Howard-Snyder 1996; page numbers refer to this latter edition.

Rowe, William. 1996. "The Evidential Argument from Evil: A Second Look." In *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, 262–85. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Rowe, William, ed. 2001. *God and the Problem of Evil*. Malden, MA: Blackwell.

Russell, Bruce. 1996. "Defenseless." In *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, 193–205. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Schellenberg, J. L. 1993. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Schellenberg, J. L. 2005a. "The Hiddenness Argument Revisited (I)." *Religious Studies* 41/2: 201–15.

Schellenberg, J. L. 2005b. "The Hiddenness Argument Revisited (II)." *Religious Studies* 41/3: 287–303.

Speak, Daniel. 2013. "Free Will and Soul-Making Theodicies." In *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin McBrayer and Daniel Howard-Snyder, 205–20. Chichester: Wiley-Blackwell.

Stump, Eleonore. 1985. "The Problem of Evil." *Faith and Philosophy* 2/4: 392–423.

Stump, Eleonore. 1986. "Dante's Hell, Aquinas's Moral Theory, and the Love of God." *Canadian Journal of Philosophy* 16/2: 181–96.

Stump, Eleonore, ed. 1993. *Reasoned Faith*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Stump, Eleonore. 2012. *Wandering In Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*. New York: Oxford University Press.

Swinburne, Richard. 1998. *Providence and the Problem of Evil*. New York: Oxford University Press.

Swinburne, Richard. 2004. *The Existence of God*. New York: Oxford University Press.

Swinburne, Richard. 2013. *Mind, Brain, and Free Will*. New York: Oxford University Press.

Tomberlin, James and Peter van Inwagen, eds. 1985. *Alvin Plantinga*. Dordrecht: Reidel Publishing.

Tooley, Michael. 2012. "The Problem of Evil." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), ed. Edward N. Zalta. http://plato.stanford.edu/entries/evil/ [accessed 04/03/2014].

Trakakis, Nick. 2005. "The Evidential Problem of Evil." In *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. James Fieser and Bradley Dowden. http://www.iep.utm.edu/evil-evi/ [accessed 04/03/2014].

Trakakis, Nick. 2007. *The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil*. Dordrecht: Springer Verlag.

Trakakis, Nick. Forthcoming. "Anti-theodicy." In *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, ed. Chad Mesiter and Paul K. Moser. Cambridge: Cambridge University Press.

van Inwagen, Peter. 1988. "The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy." *Philosophical Topics* 16: 161–87.

van Inwagen, Peter. 1991. "The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence." *Philosophical Perspectives* 5: 135–65.

van Inwagen, Peter. 2001. "What Is the Problem of the Hiddenness of God?" In *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard-Snyder and Paul Moser, 24–32. New York: Cambridge University Press.

van Inwagen, Peter. 2006. *The Problem of Evil*. New York: Oxford University Press.

Wainwright, William. 2001. "Jonathan Edwards and the Hiddenness of God." In *Divine Hiddenness: New Essays*, ed. Daniel Howard-Snyder and Paul Moser, 98–119. New York: Cambridge University Press.

Watson, Gary. 2004. *Agency and Answerability*. New York: Oxford University Press.

Wilks, Ian. 2009. "Skeptical Theism and Empirical Unfalsifiability." *Faith and Philosophy* 26/1: 64–76.

Wykstra, Stephen. 1996. "Rowe's Noseeum Arguments from Evil." In *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, 126–50. Bloomington, IN: Indiana University Press.

المحتويات

المؤلف في سطور:

دانيال سبيك

أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة لويولا ماريماونت

المترجمة في سطور:

سارة السباعي
كاتبة ومترجمة

الإشراف الفنى : حسن كامل